



Library of The Theological Seminary

PRINCETON · NEW JERSEY



BS411

.S47

1955





CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS

INSTITUTO "FRANCISCO SUAREZ"

---

XVI SEMANA BIBLICA  
ESPAÑOLA

(26-30 SEPT. 1955)

LA ESCATOLOGIA INDIVIDUAL  
NEOTESTAMENTARIA A LA LUZ DE LAS  
IDEAS EN LOS TIEMPOS APOSTOLICOS

OTROS ESTUDIOS

MADRID

1956

**Nihil obstat:**

*Madrid, 1 de junio de 1956*

DR. RAMIRO L. GALLEGO, Pbro.

**Imprimatur:**

*Madrid, 5 de junio de 1956*

✠ LEOPOLDO, Patriarca de las Ind. Occ.  
Obispo de Madrid — Alcalá

LA ESCATOLOGIA INDIVIDUAL  
NEOTESTAMENTARIA A LA LUZ DE LAS  
IDEAS EN LOS TIEMPOS APOSTOLICOS



Digitized by the Internet Archive  
in 2014

R. P. JOSE ALONSO, S. J.

De la Pontificia Universidad de  
Comillas (Santander)

ANTROPOLOGIA SUBYACENTE EN LOS CONCEPTOS  
NEOTESTAMENTARIOS RELACIONADOS CON  
LA ESCATOLOGIA INDIVIDUAL

## SUMARIO

- I. — Preliminares.
- II. — Antropología en el N. T. fuera de San Pablo.
- III. — Conceptos antropológicos en San Pablo.
  1. Antropología de San Pablo en la fase terrena.
    1. — El concepto de "soma" en San Pablo.
    2. — Concepto de "sarx" en San Pablo.
    3. — "Psyjé" y "Pneuma" y otras expresiones afines en la antropología paulina.
    4. — El hombre en la esfera de la "Sarx" y del "Pneuma".
  2. Estructura ontológica del hombre después de la muerte, según San Pablo.
    1. — El alma separada después de la muerte.
    2. — El cuerpo resucitado.
- IV. — Indicaciones sobre la evolución posterior de la antropología.

# I

## PRELIMINARES

### 1. EXPLICACIÓN DEL TÍTULO Y DIVISIÓN DEL TRABAJO

**L**A escatología individual, es decir, lo referente al estado en que *al fin* ha de parar definitivamente el hombre como individuo, implica evidentemente una antropología. El contenido escatológico ha de realizarse en el hombre. Pero ¿cómo? ¿En qué elementos de la estructura humana se realiza? ¿Y cuáles son los elementos de la estructura humana en su doble fase terrena y ultraterrena según los autores neotestamentarios? He aquí centrado el cometido de la Antropología en su relación con la Escatología.

Pero el interés de los autores bíblicos no se concentra en el hombre como tal, sobre el hombre considerado en sí mismo, sino “sobre el hombre en situación”. No nos dan *directamente* una antropología, o más bien nos dan una antropología, pero no estática sino dinámica, enfocando al hombre, en el ejercicio decisivo de su libertad. Al hombre le presentan siempre en su situación frente a Dios, encuadrado en perspectiva teológica, ofreciéndonos así más que definiciones, constataciones existenciales.

Por eso el *título del presente trabajo* habla de una *antropología subyacente*, es decir, de una antropología supuesta e indicada solamente en otras afirmaciones teológicas.

La investigación se hará especialmente a base de San Pablo por ser éste quien supedita más elementos para esbozar sistematizándolos una antropología. De otros autores del Nuevo Testamento haremos sólo algunas indicaciones generales.

Ahora bien, San Pablo, al igual que los otros autores del Nuevo Testamento, son tributarios al mismo tiempo que de la revelación hecha a ellos directamente, de dos culturas o dos corrientes de mentalidad. Son el punto de confluencia de la cultura helénica y de la cultura veterotestamentaria. Por eso es preciso, para poder situar mejor su antropología, tener ante la vista, aunque no sea más que *sucintamente*, las ideas tanto del helenismo como del judaísmo, sobre este punto. Expuestas brevemente estas ideas, trataremos de analizar el contenido de los términos referentes al hombre tanto en su fase terrena como ultraterrena, indicando al mismo tiempo las influencias ideológicas que puedan acusar; finalmente haremos algunas indicaciones generales sobre la evolución de la antropología a partir de los tiempos apostólicos.

No es preciso advertir que, tratándose de tema por demás vasto, el trabajo ha de tener un marcado carácter de *síntesis*, con los peligros consiguientes de que sufra la exactitud al querer encerrar una cuestión amplia y compleja en la estrechura y brevedad de un esquema de pocas líneas.

## 2. ANTROPOLOGÍA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

La *nota distintiva* que caracteriza la antropología del helenismo, por lo menos en la época de plenitud, es el *neto dualismo*, la distinción entre el alma y el cuerpo con una depreciación frecuentemente de este último a quien se le considera como una cosa mala, cárcel del alma que suspira por su liberación de la corporalidad.

Prescindiendo de los tiempos más primitivos, ese marcado dualismo que es de procedencia oriental, se advierte ya en los Orficos (1) y de ellos pasa a la antropología platónica que a su vez marca una profunda impronta en la filosofía subsiguiente (2).

(1) Citemos sólo este pasaje del diálogo *Cratilo* de PLATÓN: "Algunos dicen que el cuerpo (*soma*) es tumba (*sema*) del alma, como si ésta se hallase sepultada en el cuerpo en que está... Me parece que fueron los *Orficos* los que le han puesto este nombre "soma", en cuanto el alma expía la pena de los pecados que tiene que expiar, y esa envoltura, especie de una cárcel, la tiene para que sea guardada (*sozetai*)... hasta que el alma no haya pagado su deuda" (*Cratilo*, 400 c.; Cf. *Fedón* 62 b).

(2) Según la antropología de Platón (423-347), hay un alma espiritual (*Fed. XXV-IX, 78-80*) que tuvo una existencia anterior (XVIII, 72-73 y XXIII, 77). Es unida al cuerpo, parece que por culpas cometidas (*Leyes X, 12, 904-5*). Tal vez aquí hay una reminiscencia del pecado original. La unión con el cuerpo es violenta y accidental (*Fedro, XXV-VI, 246 y 253*). En el cuerpo mismo además del *alma racional* (*nous*) que tiene su asiento en el cerebro, hay otras dos almas inferiores: la *irascible* en el pecho y la *concupiscible* en el vientre (*Tímeo, XXXI-II, 69-70*).

El dualismo está exacerbado si cabe en la antropología del judío Filón, en este punto tributario de la Filosofía griega (3), y en los escritos gnósticos (4) y herméticos (5).

(3) El cuerpo, como la parte animal del hombre, es *principio de todo mal*, la *cárcel* en que gime cautivo el espíritu, el *cadáver* que arrastra el alma consigo, el *ataúd* o la tumba de que despertará de nuevo a la vida verdadera. Como la sensibilidad en cuanto tal, es mala, el pecado es innato al hombre y nadie se ve libre de culpa aunque viva un solo día. (Pueden verse las citas en E. SCHÜRER, *Geschichte des Jüdischen Volkes*, vol. 3, § 34).

(4) *Los Gnósticos*, tales como los conocemos a través de San Ireneo e Hipólito pertenecen al siglo II (p. C.), pero es claro que sus antecedentes doctrinales se remontan a los tiempos de los Apóstoles.

Según la *Antropología gnóstica* de los Valentinianos tal como aparece a través de la refutación de SAN IRENEO (*Adversus haereses*, I, cap. 7 (PG 7); Cf. etiam TERTULL., PL 2, 621), la humanidad está dividida en tres clases, hombres pneumáticos, psíquicos y terrestres (PG 7, 517; TERT., *Adversus Valentinianos*, c. 29; PL 2, 621), según el elemento que predomine en ellos. La razón de esta clasificación procede de la concepción tricotómica de los Valentinianos referente al compuesto humano. Según ellos cada hombre está constituido por tres elementos, de los cuales el primero es procedente de la tierra y forma el cuerpo, el segundo proviene del Demiurgo que ha modelado el alma, en tanto que el tercero, el elemento pneumático y supremo, procede directamente de la madre Ajamot (o Sabiduría). Este elemento pneumático ha sido introducido en el hombre por un ardid de parte de Ajamot sin saberlo el Demiurgo (PG 7, 501). Este elemento se presenta como una centella divina que ha sido colocada en el centro del alma para constituir su núcleo más precioso, ya que el alma no ocupa el primer rango en la jerarquía de las partes constitutivas del hombre, puesto que es considerada como la envoltura del pneuma, de que es preciso desprenderse gradualmente para que el pneuma inteligente pueda libremente desplegarse (PG 7, 512).

En los pneumáticos o espirituales predomina el elemento divino. Son los gnósticos. En los psíquicos hay equilibrio entre los elementos bueno y malo. Son los cristianos ordinarios. En los hílcos o terrestres, predomina la materia y por consiguiente el vicio. Están comprendidos en ellos los paganos y judíos.

La caída primordial fué precisamente el aprisionamiento de la centella de luz en la vida de la materia. La Redención, por consiguiente, consistirá esencialmente en la liberación de este elemento divino y en su vuelta al principio de donde salió.

Por lo que respecta a la *escatología* de los Valentinianos, la parte material está avocada a la disolución; la parte psíquica que ocupa una posición intermedia entre lo pneumático y lo material, se va después de la muerte hacia la región a que la impulsa su inclinación natural; al contrario el núcleo pneumático le es concedido al hombre a fin de que durante su permanencia en esta vida, en unión con el elemento psíquico, se forme y se perfeccione, y que sea por lo tanto verdaderamente la sal y la luz del mundo (PG 7, 504).

La vida debe ser considerada como un tiempo de prueba para el pneuma que ha sido ligado a estos elementos inferiores; el fin de la prueba es ver si llegará a resistir a su seducción o a desprenderse de sus ligaduras. (Cf. G. VERREKE, *L'Evolution de la doctrine du Pneuma* (1946), págs. 298 ss.)

(5) Cf. FÉSTUGIÈRE, *La Revelation d'Hermès Trismégiste*, t. III.

## 3. SUCINTA IDEA DE LA ANTROPOLOGÍA VETEROTESTAMENTARIA

Hay que distinguir el pensamiento bíblico de impronta semítica y el pensamiento bíblico procedente de contactos helenísticos (6).

1. *Pensamiento bíblico semítico*

a) La idea ordinariamente expresada en el Antiguo Testamento es que en el hombre hay dos principios; uno, *basar* (carne) y otro, *neshamah*, *nefes*, *ruah* (principio vital). (Gen. 2, 7; Job. 10, 9-12; Ecl. 12, 7).

*Basar* designa a toda la materia orgánica dotada de vida. No coincide con nuestra noción actual de *cuerpo*, pues supone, además del elemento corporal del hombre, su información vital.

No es de extrañar, supuesto esto, el que muchas veces designe a *todo* el ser viviente (ya sea hombre, ya sea animal).

b) El *otro elemento* es el *Ruah* (espíritu) y significa el *principio de vida* que recibido en el primer elemento (*basar*) como procedente de Dios (Ps. 104, 29; Zac. 12, 1; Job. 12, 10; Ez. 37, 6), lo vivifica.

Como sinónimo de la palabra *ruah* aparece muchas veces la palabra *neshamah* y *nefes*, principio vital. La equivalencia de *neshamah* con *ruah* no es total bajo todos los aspectos, pero sí bajo el aspecto de principio vital tanto para los hombres como para los animales. Estos son los dos principios constitutivos del hombre.

La antítesis griega entre cuerpo y alma es extraña al hebreo. La concepción helénica del hombre supone el alma (el yo invisible y esencial) encarcelada en una armazón de materia de la que confía ser liberada a su tiempo. El cuerpo no es esencial para la persona. Es algo que el hombre posee, como puede poseer un vehículo más o menos deficiente.

La concepción hebrea de la persona al contrario escribe Wheeles Robinson (7) en frase feliz "es un cuerpo animado y no un alma encarnada". El hombre no *tiene* un cuerpo, es un cuerpo. Es carne animada por el alma concebido todo como una unidad psicológica. Y todavía más que unidos, cuerpo y alma, "el cuerpo es el alma en su forma exterior" (8).

(6) Un resumen de antropología del A. T. puede verse en el artic. del P. A. BEA, *Enc. Cat. (ANIMA)* c. 1.307 ss.

Estudios más extensos en C. RYDER SMIT, *The Bible doctrine of Man* (1951); en G. PIDOUX, *L'homme dans l'Ancien Testament* (1953), y en J. PEDERSEN, *Israel, its Life and Culture* (reprinted (photoprint) 1954) vol. I, págs. 99-181.

(7) *The People and the Book* (1925), pág. 362, citado por J. A. T. ROBINSON, *The Body*, pág. 14.

(8) Cf. PEDERSEN, *o. c.*, pág. 171.

c) *Estructura ontológica del hombre después de la muerte.*— El hecho de la pervivencia del hombre después de la muerte es claramente afirmado, pero no aparece claramente cómo se explica *filosóficamente* la estructura ontológica de esa existencia humana perdurante después de la muerte.

Nosotros concebimos la cosa diciendo que el cuerpo perece con la muerte, pero que el alma que es inmortal, no perece sino que sigue viviendo con propia vida. Los hebreos no lo concebían así, pues los difuntos (*methim*) nunca se llaman *nefes*, *nefashot* y mucho menos *ruah*, *ruhoth*. Los muertos no son *almas* como contrapuestos a los cuerpos. Supuesta la descripción que se hace de los habitantes del *sheol*, o sea de los muertos (cf. v. gr. Ecc. 9, 1-10; Ps. 88, 11-13), la existencia aquella hay que concebirla como una *sombra* de la existencia mundana. No es extinción total sino una debilísima forma de vida (cf. Is. 14, 10). Más no podemos decir sobre la estructura ontológica de esa existencia ultraterrena. Cuando ya en una época posterior se impone la retribución futura diferente para buenos y malos (Dan. 12, 2 y 2 Mac. 7, 9-14), los autores, a excepción del libro de la Sabiduría a que nos referiremos inmediatamente, hablan de una *resurrección*, es decir, de una vuelta al ser primitivo, solo que en condiciones especiales. El pensamiento judío permanece así tributario de la antropología semítica que concede tanta parte al cuerpo (9). Cuál es el estado de los difuntos durante el tiempo que va desde el momento de la muerte hasta la resurrección no se nos dice expresamente. Puede ser la existencia umbrátil propia del *sheol*, o una especie de *intimidación* con Dios que se insinúa en el Ps. 73.

## 2. *Pensamiento bíblico de contactos helenísticos.*

Estos contactos helenísticos se advierten, más que en ningún otro, en el libro de la Sabiduría, producto del judaísmo alejandrino. La distinción neta entre cuerpo y alma en la filosofía griega fué, sin duda, beneficiosa para el problema de la retribución, aunque hay que guardarse de exagerar el influjo griego.

El *dualismo* del hombre en *esta vida* de marca helenística está fuertemente expresado por aquella frase: "El cuerpo corruptible abruma al alma y la morada terrestre pone plomo al espíritu que medita muchas cosas" (Sap. 9, 15). El alma se basta, pues, a sí sola y puede ejercer de por sí operaciones propias; el cuerpo en su estado actual

(9) Cf. TOURNAY, *L'eschatologie individuelle dans les Psaumes*, en: RB (1949) pág. 486.

es para ella un impedimento, un obstáculo a su actividad. Pero hay que advertir que la inmortalidad o incorruptibilidad que se afirma, no se afirma en el sentido filosófico de los términos, establecida a partir de un razonamiento sobre la naturaleza del alma: se trata de un don de Dios, de algo por lo tanto que sobrepasa las posibilidades naturales.

La inmortalidad respecto de los justos es afirmada netamente en términos que apenas difieren de los nuestros: "Las almas de los justos están entre las manos de Dios y ningún tormento las alcanzará..., su esperanza está llena de inmortalidad" (Sap. 3, 1-5). De la inmortalidad de los impíos habla más confusamente (10). La resurrección corporal no es mencionada. Hay una alusión a la posibilidad en 16, 14.

También en los *Apócrifos* de los tiempos inmediatos a Jesucristo, se emplea claramente el término "*almas*" o "*espíritus*" para designar el elemento espiritual separable y persistente, aunque haya por otra parte fluctuación sobre el estado de esas *almas* en el tiempo que va desde la muerte hasta la resurrección. Unos textos los presentan en el estado letárgico de las primeras concepciones del *sheol*, otros gozando más o menos (si se trata de los *justos*) de felicidad (11).

#### 4. COMPARACIÓN ENTRE LA MENTALIDAD JUDÍA Y LA MENTALIDAD HELÉNICA SOBRE LA INMORTALIDAD

Después de esta exposición esquemática entre la mentalidad judía y la mentalidad helénica, es conveniente, resumiendo, decir algo de la comparación entre ambas respecto a la inmortalidad (12).

1. Para los *judíos* la *inmortalidad verdadera* no podía concebirse sin una *participación del cuerpo* en la supervivencia del alma. Cuerpo y alma habían sido creados juntos por Dios, y si no hubiera sido por el pecado, el hombre hubiera vivido siempre en esos dos elementos. El

(10) Cf. TOUZARD, RB (1898), págs. 234-236. (*Le développement de la doctrine de l'immortalité*); M. DELCOR, *L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et...* (NRT, 1955, pág. 614).

(11) Pueden verse los textos en J. BONSIUVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, I, cap. VII. (*Les rétributions qui suivent la mort*. Cf. Iub. 23, 31; Enoch. 41, 8; 71, 1; 98, 10; etc.).

De los *Esenos* dice San Hipólito en la *Refutación de todas las herejías* haber enseñado que las almas de los buenos en el tiempo entre la muerte y la resurrección descansaban en cierto lugar hermosísimo que los griegos llamaban las islas de los bienaventurados (9, 27; CGS 26, 261).

(12) P. BENOIT, O. P., *L'Ascension*, RB (1949), págs. 177-8; M. GOGUEL, *La naissance du Christianisme* (1946), pág. 253; PH. H. MENOU, *Le sort des trépassés d'après le Nouveau Testament* (1945).

pecado le ha afectado en sus dos componentes, pues si el cuerpo muerto se corrompe, el alma en el *sheol*, privada de la amistad divina, y de la vida verdadera, no tiene sino una existencia esfumada y sin valor. La redención esperada para el advenimiento escatológico del reino de Dios, había de afectar a los dos componentes. Y el primer acto en ese advenimiento sería la resurrección de los muertos, para que los santos entrasen con su carne renovada a participar de la sociedad bienaventurada de Dios.

2. Los *griegos*, en cambio, como se deja advertir en las controversias de San Pablo (Act. 17, 22; I Cor. 15), han tenido siempre por imposible una resurrección del cuerpo.

Para ellos la plena felicidad la tendría el alma cuando se liberase de su compañero material y malo (13) que bajo la designación de una metáfora muy frecuente en el helenismo era una *cárcel* de expiación.— Por influjos del dualismo oriental que tiene a la materia por intrínsecamente mala, el cuerpo estaba afectado de maldad y condenado a la destrucción.— La mentalidad judía al contrario tiene al cuerpo como bueno por ser creado por Dios, y desprendido al igual que el alma del pecado está también llamado con ella a la felicidad.

## II

### ANTROPOLOGIA EN EL N. T. FUERA DE SAN PABLO

Se puede decir que su antropología permanece totalmente semítica y que las palabras griegas empleadas son una simple trasposición de la palabra semítica sin que lleve ninguna salpicadura de filosofía griega.

1. *Basar* lo traducen por *sarx* que designa generalmente a todo el hombre lo mismo que la palabra semítica. “El Verbo se hizo *carne* es equivalente a el Verbo se hizo *hombre*” (Jo. 1, 14). En el sermón eucarístico también *carne* en algún texto designa simplemente a todo Jesucristo. Jesucristo es el pan de vida y el pan de vida es la carne de Jesucristo (Jo. 6, 51; cf. 6, 33). En cambio en 6, 53 ss. todo el hombre se designa con la frase también semítica “*carne y sangre*” (cf. 6, 57). Mateo 19, 5 es una citación de Gen. 2, 24. “Y serán dos en una misma carne”, es decir, tal es la unión de los dos cónyuges que

(13) “Mientras tengamos el alma amasada con esta cosa mala (μετὰ τοῦ τοιοῦτου κακοῦ) jamás poseeremos suficientemente el objeto de nuestro bien. (Fedón 66 b).

formarán como una persona. (Cfr. Mc. 10, 8). En Mt. 26, 41, “el espíritu está pronto pero la carne es flaca” se contraponen al estilo semítico el espíritu y la carne, en cuanto *carne* como tal implica la idea peyorativa de debilidad y el *espíritu* en cambio la idea de fuerza. La contraposición no es de orden metafísico, sino moral, por la relación que *sarx* puede tener con el pecado.

2. La palabra que significa propiamente cuerpo en griego, “*soma*”, no designa ordinariamente en San Mateo, San Marcos y San Juan sino el cuerpo muerto, el cadáver (Mc. 10, 8; 15, 43; Mt. 14, 12; 19, 5; 27, 58; Jo. 19, 31. 38. 40; 20, 12). También en Lc. 17, 37; 23, 52. 55; Act. 9, 40 (14). Se exceptúa en San Mateo 6, 29 ss., donde *cuerpo* puede significar como en Pablo toda la persona. “Más vale que perezca un miembro que *todo el cuerpo* vaya a dar a la gehenna”. San Pablo y San Lucas al contrario lo emplean en la aceptación ordinaria de cierta oposición al alma (Lc. 11, 34; 12, 23) (15).

3. La palabra *psyjé*, traducción del “*nefes*” hebreo, significa de ordinario como en el N. T. el *hombre* compuesto de cuerpo y alma, y la vida que es resultado de la unión del cuerpo y del alma.

a) Este sentido semítico de “*vida*” es el más frecuente en el N. T. “Han muerto los que buscaban el *alma*, es decir, la *vida* del Niño Jesús, dice San Mateo. (Mt. 2, 20; Cf. 20, 28, etc.). “No os aflijáis por vuestra “*alma*”, qué comeréis”, etc. (Mt. 6, 25; cf. Mc. 3, 4; Jo. 10, 11, etc.). Aquel que pierda su *alma* o su vida sufriendo el martirio por la causa de Jesucristo, encontrará su “*alma*” o la verdadera vida (Mt. 10, 39). En este último pasaje como en otros varios del N. T. la palabra *psyjé* designa, la segunda vez empleada, la vida futura, la vida eterna.

b) Otras veces “*alma*”, también al sentido semítico, designa la *persona*. “Mi alma glorifica al Señor y mi espíritu salta de gozo en

(14) *Soma*, que en la lengua de Homero designaba el *cadáver*, se aplica después de Hesiodo al cuerpo viviente. (Cf. LIDDELL-SCOTT (1951), *Greek-English Lexicon*.)

(15) Si en la institución de la Eucaristía se encuentra *soma* y no *sarx* se puede explicar porque *sarx* sonaba mal a los griegos, y era conveniente sustituirlo por su equivalente griego *soma*. Pero la palabra empleada en arameo por Jesucristo, tanto en una como en otra ocasión, debió de ser *basar*, que San Juan traduce más en la línea semítica por *sarx*. Si rehuyó *soma* pudo ser porque esta palabra le evocaba demasiado la idea de *cadáver* como en 19, 31. 38. 40. Si en 2, 21, donde el *cuerpo* de Jesucristo está llamado a ser el nuevo templo, emplea *soma*, tal vez es porque en ese texto Jesucristo está representado preferentemente en un estado de destrucción y de muerte. (Cf. J. BONSIRVEN. *Hoc est corpus meum*, “Biblica” (1948), págs. 205-219 y F. M. BRAUN, *In spiritu et veritate*, en: Rev. Thom. 52 (1952), pág. 490.)

Dios, mi salvación" (Luc. 1, 46-47). "Triste está mi alma hasta la muerte" (Mt. 26, 38), etc.

### III

## CONCEPTOS ANTROPOLOGICOS EN SAN PABLO

Consideremos la estructura del ser humano en las dos fases en que puede encontrarse, la fase terrena y la fase ultraterrena. Advertimos desde un principio que San Pablo hace uso con gran libertad de los términos antropológicos del mundo ambiente. Tan pronto se mueve sobre terminología semítica, como sobre terminología helénica, como sobre una especie de mutua contaminación de las dos, dando a los términos usuales un contenido nuevo.

### ANTROPOLOGIA DE SAN PABLO EN LA FASE TERRENA

#### 1. EL CONCEPTO DE "SOMA" EN SAN PABLO

Las diversas significaciones que tiene la palabra "soma" en San Pablo trataremos de verlas primero a través de los mismos textos, para precisar después el matiz filosófico con que está concebida la noción de cuerpo y exponerla en relación con la antropología semítica o griega (16).

A) *Soma* designa en general el cuerpo en cuanto contradistinto del alma y del espíritu. Así parece coincidir con *nuestro esquema antropológico*.

a) *Los textos en que se contraponen a pneuma o a psyjé* son: 1 Thes. 5, 23: "Santificaos el Dios de la paz y que todo vuestro

(16) Citamos a continuación la principal bibliografía reciente:

F. PRAT, *La Theologie de S. Paul*, vol. II, 486 ss.

E. KASEMANN, *Leib und Leib Christi*, Tübingen, 1933.

L. MALEVEZ, S. J., *L'Eglise, corps du Christ. Sens et provenance de l'expression chez Saint Paul*, "Science Religieuse" (1944), págs. 27 ss.

R. BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, I Lieferung (1948). *Die antropologischen Begriffe*, págs. 188-234. (De los análisis de Bultmann nos aprovechamos ampliamente.)

W. G. KÜMMEL, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament* (1948).

C. RYDER SMITH, *The Bible Doctrine of Man* (1951).

MÉHL-KOHNLEIN, *L'Homme selon Saint Paul* (1951).

J. A. ROBINSON, *The Body, A Study in Pauline Theology* (1953).

*espíritu y alma y cuerpo* se conserve sin reproche para la venida del Señor". I Cor. 5, 3: "Yo ausente en el *cuerpo*, pero presente en el *espíritu*". I Cor. 7, 34; "La mujer no desposada y virgen se preocupa de lo que es del Señor: como ser santa *en el cuerpo y en el espíritu*".

b) A este mismo esquema nuestro antropológico del cuerpo como contrapuesto al espíritu, pertenecen otra multitud de textos en que el *soma*, 1) aparece como con *miembros* que forman una unidad (Rom. 12, 4 ss.; I Cor. 12 12-26), 2) como *asiento de los estigmas* de Jesucristo (Gal. 6, 17) y de los *sufrimientos de todas clases* (corporales) que son designados por San Pablo como llevar la *mortificación* de Cristo en su cuerpo (II Cor. 4, 10); (Cf. etiam I Cor. 13, 3: "entregar el cuerpo a las llamas"). 3) Aparece también el *soma* como el *asiento de la vida sexual*, y por lo tanto contrapuesto al espíritu, cuando se dice de Abraham que veía muerto su cuerpo (es decir, incapaz ya de engendrar: Rom. 4, 19), al decir que la esposa no dispone de su *cuerpo* como tampoco el marido del suyo (I Cor. 7, 4), y cuando se afirma de la lascivia contra la naturaleza que es "deshonrar el cuerpo" (Rom. 1, 25). 4) Aparece, finalmente, *soma* como *ligado al espacio* al decir San Pablo que la presencia personal es la presencia del cuerpo (II Cor. 10, 10). "Las cartas son fuertes..., pero la presencia del cuerpo, débil (no impone tanto)".

En todos estos textos *soma* no parece distinguirse de nuestro concepto ordinario de cuerpo como contrapuesto al espíritu.

B) Pero en San Pablo la palabra "soma" parece designar frecuentemente a *todo el hombre o toda la persona*, aun en algunos de los textos citados precedentemente.

#### a) *Textos.*

1. — Enumeraremos solamente *algunos textos*. Otros aparecerán más adelante. En ellos veremos que "*cuerpo*" se puede sustituir fácilmente por el pronombre personal o que está de hecho sustituido por el mismo San Pablo, cuando emplea el paralelismo semítico.

1. *Rom. 6, 12 ss.* — "No reine, pues, el pecado en vuestro *cuerpo mortal*... ni prestéis vuestros *miembros* como armas de iniquidad al pecado. Sino presentaos a *vosotros mismos* a Dios, y vuestros *miembros* armas de justicia para Dios."

Está en paralelismo *vuestros miembros* con lo que se expresa también el concepto de cuerpo (17), y el pronombre *vosotros* (eautoús). Esto

(17) Cfr. *Rom.*, 12, 4 ss. y *I Cor.*, 12, 12-26.

mismo se confirma en los versos siguientes, 16 y 19, donde se emplean los pronombre personales para expresar ideas afines a las que se expresaban aquí con las palabras *cuerpo* o *cuerpos*.

2. I Cor. 6, 13-20. — “¿No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo?” (v. 5). En 12, 27 dice: “*Vosotros sois cuerpo de Cristo y miembros cada uno por su parte.*” Como se ve, está claro otra vez el paralelismo entre el *pronombre* y *cuerpo*. Allí el sujeto de “ser miembros de Cristo” era *vuestros cuerpos*; aquí “vosotros” sin distinción de sentido. *Miembros* designan las particulares potencias del ser humano que se unifican, como en un todo, en el cuerpo. Por eso cada uno es bautizado en el *cuerpo* de Cristo como un miembro.

De manera especial se entrelazan en I Cor. 6, 13-20 los diversos matices del significado de *soma* (18).

La misma inmediata transición del cuerpo como portador del sexo al cuerpo en cuanto designando la totalidad de la persona ocurre en Ef. 5, 28 ss. “Así deben también los varones amar a sus esposas como a sus propios cuerpos: Quien ama a su esposa, a sí mismo se ama. Porque nadie aborreció su propia carne.”

Lo mismo en Fil. 1, 20: “Cristo será glorificado en mi cuerpo, ya sea por vida, ya sea por muerte”, se refiere a la persona total del Apóstol.

(18) He aquí el fino análisis que hace BULTMANN:

V. 13: “*El cuerpo no es para la meretriz*” claramente expresa que el cuerpo, en cuanto que es asiento de la vida sexual, no debe ser manchado con la liviandad. Dice a continuación: “*Sino para el Señor y el Señor para el cuerpo*”. Aquí ese mismo sentido de *soma* ya no puede subsistir. En el v. 14 dice: “*Pero Dios ha resucitado al Señor y nos resucitará a nosotros.*” Aquí en lugar de *nuestros cuerpos*, que era lo que se esperaba ha sustituido el pronombre *nosotros*. Flota, por consiguiente, el sentido de *soma* como equivalente a la persona. También cuando comienza el v. 15: “*No sabéis que vuestros cuerpos son miembros de Cristo*”, *vuestros cuerpos* tiene el sentido de *vosotros*, según I Cor., 12, 27. Pero, cuando dice después “*tomando los miembros de Cristo los haré miembros de la meretriz*”, otra vez vuelve a sonar el sentido de *soma* como “cuerpo” o elemento carnal. Cuando en el v. 16 se dice del que se junta a la meretriz que forma con ella un *solo cuerpo*, de nuevo *soma* tiene el sentido carnal, aunque el sentido oscila hacia lo metafórico, para significar al mismo tiempo la unidad del ser. En el v. 18 es difícil de determinar el sentido de *soma*; sin embargo, lo que es claro, es que *soma* significa algo estrechamente unido con el hombre y que se acerca hacia el sentido del yo. De nuevo es oscilante el sentido del *soma* en el v. 19, pues si el *soma* es llamado templo del *pneuma* que habita en el cristiano, parece que debe pensarse en el *cuerpo*. (Cfr. Rom. 8, 11), en correspondencia con el temor fundamental de la exhortación que el cristiano debe mantener libre de la lascivia su cuerpo. Pero dice después: “*No os pertenecéis a vosotros mismos*”, en lugar de decir “*vuestros cuerpos no son vuestra propiedad*”. Al contrario, en la exhortación del v. 20 debe dársele a *soma* el sentido de *cuerpo*: “*glorificad a Dios en vuestros cuerpos*”, es decir por el contexto: “*no entreguéis vuestros cuerpos a la lascivia*” (BULTMANN, o. c., pág. 191).

[13]

b) *Distinción entre soma y persona.*

Si, como hemos visto, *soma* significa a veces la persona, se impone la pregunta cuál es la diferencia, aunque no sea sino lógica que existe entre *soma* y persona. Podemos decir, con Bultmann que el hombre se designa *soma* en cuanto se puede hacer a sí mismo como *objeto* de su obrar, o se experimenta como sujeto de un acontecimiento o de un padecimiento. Puede, por lo tanto, ser nombrado *soma* en cuanto que establece una relación consigo mismo, y se puede en cierta manera distanciar de sí mismo, efectuándose un desdoblamiento lógico (19).

1. *Algunos ejemplos* en los que *soma* parece designar a todo el hombre como *objeto de su acción* sobre sí mismo lo aclararán. El hombre se maltrata o esclaviza (I Cor. 9, 27); puede dejarse abrasar (I Cor. 13, 3); puede ponerse al servicio de Dios o al servicio del pecado (Rom. 6, 12 ss.; 12, 1); puede consumirse por Cristo (Phil. 1, 20). La misma expresión que los cónyuges no disponen de su cuerpo (I Cor. 7, 4), fundamentalmente encaja en esta concepción; pues el sentido es que están recíprocamente substraídos a sí mismos, y que deben estar a disposición el uno del otro.

2. *Una objeción* se puede presentar a esta concepción a propósito de Rom. 8, 13, en que *soma* no aparece a primera vista como *objeto* del obrar del hombre sobre sí mismo, sino como *sujeto* de propias acciones. Se habla allí de las *obras del cuerpo* a las que hay que dar muerte (Rom. 8, 13).

Pero, si bien se considera, es perfectamente reductible a la clasificación precedente, pues las obras del cuerpo aparecen como *objeto* de mortificación que ha de efectuar el *sujeto* humano operante. "Si mortificáreis las obras del cuerpo, viviréis." Se supone, pues, que el "soma" distanciado del yo-sujeto por el desdoblamiento lógico de que hablamos antes, tiene en sí un yo con consistencia propia y por eso se puede hablar de sus obras. Esto quiere decir que el "soma" en cuanto tiene acciones propias ha pasado a un poder extraño que ha arrebatado al sujeto operante la libre disposición de sí mismo.

Este poder extraño aparece por el contexto a través del paralelismo antitético, que es la *Sarz*. "Porque si según la carne vivís, habéis de morir; mas si con el espíritu hacéis morir las fechorías del *soma*,

---

(19) Esta manera de Bultmann de interpretar en esta parte el pensamiento de San Pablo ha sido calificada como postcartesiana y desacorde con el pensamiento hebraico de San Pablo (Cfr. ROBINSON, o. c., pág. 14), pero ilustra el pensamiento paulino, al ser expresado en este esquema filosófico.

viviréis" (La Vulgata dice en 8, 13 "facta carnis", siguiendo una lección menos probable).

Bajo este mismo aspecto de *soma* abstraído al propio yo y caído en un poder extraño, son interpretables otros textos tales como "los deseos del soma" (Rom. 6, 12) que no son otros que los deseos de la *Sarx* (Gal. 6, 16 ss. 24; cf. Rom. 7, 7 ss. 13. 14), "soma de pecado" (Rom. 6, 6), es decir, el yo que ha caído en el pecado y está abstraído al otro Yo ideal; "carne de pecado" (Rom. 8, 3), donde "carne" en este texto es lo mismo que "soma", y ambas expresiones, "carne de pecado" y "soma de pecado" son equivalentes.

Por lo demás, estos poderes a que puede pasar el "soma", pueden ser maléficos o beneficiosos. Mientras el soma está sometido a la caducidad y a la muerte, es un soma *psíquico* (I Cor. 15, 44) mortal (Rom. 6, 12; 8, 11), un *soma de humillación* (Phil. 3, 21); pero cuando es un cuerpo de la resurrección, es un *soma de gloria* (Phil. 3, 21), un *soma pneumático* (I Cor. 15, 44).

### C) Contactos de esta antropología paulina con otras antropologías.

a) En cuanto *soma* designa tanto el cuerpo como toda la persona, está en la línea de la manera de concebir ordinaria en el *Antiguo Testamento* y en el *Judaísmo*. Con la palabra hebrea *basar* (carne) sucede lo mismo.

b) Por lo que respecta al *helenismo*, podemos distinguir: 1) textos de *aparente coincidencia* con el helenismo, 2) textos de *coincidencia*, 3) textos de *positivo influjo helenístico*, aunque con algún matiz diverso.

1. *Textos de aparente coincidencia*.— El desdoblamiento de que hemos hablado, está a veces tan acentuado al quedar el "soma" tan sujeto a un poder extraño, sea la carne, sea el pecado, que hace pensar en el *dualismo extremo de la filosofía griega y del gnosticismo*, según el cual el yo del hombre está amarrado en el cuerpo como en una prisión extraña y anhela ser librado de él.

Los textos parecen ir en este sentido al ser usado ocasionalmente *soma* como sinónimo de *Sarx* (I Cor. 6, 16). También en los textos citados antes (Rom. 6, 12 y 8, 13) está usado *soma* en sentido de *Sarx* como un poder de pecado, y también en 7, 14, donde se habla de la ley de pecado que reina en los miembros, es decir, en el *soma*.

Parece confirmar esta apreciación una expresión del capítulo séptimo a los Romanos, donde la escisión interior del hombre parece más agudamente sentida y formulada. "El hombre interior" (Rom. 7, 22)

suele admitirse generalmente que es expresión de inspiración filosófica, procedente de Platón originariamente (20) y difundida después en la filosofía helenística.

Parece, pues, que San Pablo habla en todos estos textos citados en el sentido helenístico de la depreciación del cuerpo como de una cosa radicalmente mala, de que el alma tiene que liberarse. Pero que el pensamiento de San Pablo no está marcado por este dualismo se desprende de su concepción como somática de la vida resucitada. Tal existencia somática, como San Pablo la espera en la consumación (I Cor. 15), es inconcebible en la filosofía griega.

Recogiendo lo ya indicado antes, la oposición que se establece en estos textos no es la del alma al cuerpo, sino la del yo ideal al yo dominado por la *Sarx* o el pecado. Cuando se lanza el grito: ¿Quién me librará de este cuerpo mortal? (Rom. 7, 24), se trata del *soma* señoreado por la *Sarx*, del yo caído en el pecado, y el grito no va a la liberación del *soma* simplemente, sino a la liberación del *soma* en cuanto dominado por la *Sarx*, lo que en el fondo significa ser liberado de la *Sarx* (Rom. 8, 9).

La *Sarx* está para los cristianos muerta y eliminada (Rom. 8, 2 ss.); está excluida de la participación en el "reino de Dios" (I Cor. 15, 50), mientras el *soma*, transformado, es decir, arrancado al dominio de la *Sarx*, es portador de vida resucitada. El *soma* es precisamente el hombre mismo, mientras la *Sarx* es un poder que lo somete y esclaviza. Por eso puede hablar Pablo de una vida "según la *Sarx*", pero no de una vida "según el *soma*".

Por consiguiente, en ninguna manera ha distinguido Pablo dualísticamente el yo del hombre (el alma) del *soma* corporal, como una envoltura o una cárcel, y su esperanza no vuela hacia una liberación del yo de la prisión del cuerpo, sino hacia la resurrección corporal, es decir, hacia la transformación del *soma* caído en la carne, en un *soma pneumático*, regido por el *pneuma*. Así como en Rom. 7, 24 la anhelada liberación del "*soma de muerte*", significa la liberación de la *sarx*, así es también en Rom. 8, 23 la esperada "redención del cuerpo"; aun cuando la "redención del cuerpo" no indicase un genitivo subjetivo, sino objetivo, se trata de la liberación del cuerpo sárkiko, es decir, de la *sarx* (21).

(20) *Rep.* 9, 589 a.

(21) Cf. BENOIT, O. P., "*Nous gémissons, attendant la délivrance de notre Corps*" (Rom. 8, 23). "*Mélanges Lebreton*" (1951), págs. 275 ss. — El término "*adoptionem*" no es retenible. El objeto de la esperanza es simplemente "*liberationem corporis nostri*", hasta la Parusia todavía en el dominio de la *Sarx*.

2. *Textos coincidentes con el helenismo.* — En el sentido de cuerpo como opuesto al espíritu se debe entender *soma* en II Cor. 12, 2-4, en que Pablo habla de su experiencia pneumática, sin duda de un éxtasis en el sentido de la mística. Cuando asegura dos veces que no sabe sí esa experiencia la tuvo “en el *soma*” o “fuera del *soma*”, cuenta sin duda con la posibilidad de que el yo en la presente vida, se puede desentender del *soma*, y este *soma* no puede ser sino el *cuerpo*. Pensar aquí en el “*soma de pecado*”, no tendría ningún sentido.

3. *Textos de positivo influjo helenístico aunque diversamente matizados.* — El pasaje de II Cor. 5, 1 ss. y el de Phil. 1, 21, se refieren al cuerpo con mentalidad o por lo menos terminología influida del helenismo, pero por estar en relación con el momento escatológico de la muerte y de la otra vida, trataremos de ellos más adelante (22).

## 2. CONCEPTO DE SARX EN SAN PABLO

### A) Significado físico de Sarx

*Sarx* significa en primer lugar “carne” en el sentido de la corporeidad material del hombre.

Se diferencia de “*kreas*”, en que este término significa la carne de los animales que se sirve como manjar (Rom. 14, 21; I Cor. 8, 13).

a) Ocasionalmente se usa como *sinónimo* de “*soma*”. La enfermedad corporal es “debilidad de la carne” (Gal. 4, 13); sufrimientos corporales se expresan por medio de la imagen de “*aguijón de la carne*” (II Cor. 12, 7); la circuncisión tiene lugar en la carne (Rom. 2, 28); tribulaciones exteriores son “tribulación de la carne” (I Cor. 7, 28). La “carne” es mortal (II Cor. 4, 11), y la muerte como fin de la vida corporal es “la destrucción de la carne” (I Cor. 5, 5).

b) El hombre puede ser designado según el uso veterotestamentario con la expresión “toda carne”, equivalente a *todo el mundo* (Rom. 3, 20; I Cor. 1, 29; Gal. 2, 16).

Puede significar lo mismo que *psyjé* y *pneuma* a la persona pero considerada desde el punto de vista de su existencia externa y física.

---

(22) Cuál es el sentido de *soma* en las epístolas de la cautividad rebasa nuestro tema. Diremos brevemente que en la base del empleo metafórico está la noción antropológica de pluralidad y unidad propia del cuerpo humano compuesto de miembros (Cf. I Cor. 10, 17 y Rom. 12, 4-5), aunque después convergen otras líneas de terminología estoica vulgarizada, que designa como un *soma*, ya todo el cosmos, ya la humanidad o el estado (Cf. DUPONT, *Gnosis*, págs. 427 ss.).

En II Cor. 7, 5 “no ha tenido ningún reposo nuestra carne” es sencillamente una perifrasis para designar la primera persona. (No hay diferencia de lo que se dice en II Cor. 2, 13 “no hallé sosiego para mi espíritu”) y las palabras explicativas siguientes, “por fuera luchas, por dentro temores”, ponen en claro que *carne* aquí no se refiere al cuerpo externo sino a la persona. Así también en Col. 1, 24 “cumpro lo que falta de las fatigas de Cristo en mi carne”, significa en *mi persona*. De igual modo “en nuestra carne mortal” (II Cor. 4, 11), es equivalente a “en nosotros como mortales”; “por causa de la debilidad de vuestra carne” (Rom. 6, 19), significa “viendo que vosotros sois gente débil”. Finalmente en Rom. 7, 18 “porque sé que no habita en mí, quiero decir en mi carne, cosa buena...”, es equivalente a decir que en mí, en cuanto *sarx*, el querer lo tengo a la mano, pero el poner por obra lo bueno, no.

De igual manera en Ef. 5, 28 ss.: “El que ama a su esposa se ama a sí mismo; pues nadie odia su propia carne”.

Además puede ser designada la humanidad de la persona según terminología judía con la añadidura de “aima”: sangre (Gal. 6, 16; I Cor. 15, 50: “La carne y la sangre no puede heredar el reino de Dios”. Quiere decir: la “humanidad como tal”).

c) *Sarx* designando al hombre incluye frecuentemente en San Pablo la idea de *debilidad*.

Pablo sigue aquí filmente la línea del A. T. para quien el hombre como “*basar*”, es el hombre en su distancia y diferencia de Dios, que es espíritu y no carne: “¿Tienes tus ojos de carne, o miras tú como mira el hombre?” (Job. 10, 4). “Los egipcios son hombres y no Dios; y sus caballos carne y no espíritu” (Is. 31, 3). Carne representa al mero hombre, al hombre en contraste con Dios, al hombre en su debilidad y mortalidad. (Cf. Gen. 6, 3; Is. 40, 6; Ps. 56, 4; 78, 39 (cf. 103, 14); Job. 34, 15; Jer. 17, 5).

Así el obrar “conforme a la carne” es obrar simplemente conforme al defectible poder de la fuerza y resolución humana. “Al querer pues esto, ¿por ventura usé de ligereza? o lo que yo determino, según la carne lo determino, de suerte que se encuentren en mí el sí y el no?” (II Cor. 1, 17).

En la misma línea, es debilidad (no sensualidad) aquello en que Pablo es acusado por algunos. “Nos consideran como hombre que caminamos según la carne” (II Cor. 10, 2). La respuesta pone en claro que se trata de debilidad: “Porque si bien caminamos en carne, no militamos según la carne, pues las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosas por virtud de Dios para allanamiento de for-

talezas" (II Cor. 10, 3 ss.). La misma idea está subyacente en Ef. 6, 10-12 "Revestíos de la armadura de Dios para que podáis sosteneros ante las asechanzas del diablo. Que no es nuestra lucha contra carne y sangre, sino contra los principados..., contra las huestes espirituales de la maldad..." El contraste no está, como a veces se toma, entre lo visible y lo invisible, sino entre la debilidad de las meras fuerzas humanas, y entre los poderes del mundo espiritual. De igual modo en I Cor. 15, 43 ss., "el cuerpo natural (es decir carnal) siémbrese en *debilidad*, el cuerpo espiritual resucita en *poder*".

B) *Sentido de Sarx englobando la esfera de lo terreno-natural.*

El sentido de *Sarx* se *ensancha* todavía más en cuanto que *sarx* no solamente designa la esencia humana tal como en el hombre es perceptible y operante, sino que viene a comprender también en este círculo de lo humano el mundo circundante en que se mueven los hombres. Así *sarx* puede significar *toda la esfera de lo terreno-natural*. No es sino la extensión natural de que *sarx* significa primariamente la existencia exterior y física del hombre.

a) Así, pues, *designa la esfera de lo aparente* según Rom. 2, 28 ss.

"No el que en lo manifiesto es judío—no lo que es en lo manifiesto, en la carne, circuncisión, sino el que en lo escondido es judío, y la circuncisión del corazón, en el espíritu, no en la letra", eso es lo que Dios tiene en cuenta.

*Sarx* significa aquí en primer lugar simplemente la carne corporal en la que se realiza la circuncisión y por medio de "en to faneró" (en lo manifiesto), *sarx* se coloca en este sentido en la esfera más amplia de lo manifiesto. Pero la antítesis se hace ante todo diáfana por el concepto opuesto *pneuma*, de tal manera que la esfera de lo *manifiesto* es la esfera de la *sarx*.

Sinónimo de "manifiesto" es lo *visible*. Los creyentes que entregan a la destrucción el "hombre de afuera" (II Cor. 4, 16) (lo que equivale al soma), su "*sarx* mortal" (4, 10 ss.), dirigen su vista no a "lo que se ve", sino a "lo que no se ve" (4, 18 ss.); y si se dice "que lo que se ve son cosas temporales", precisamente también así se caracteriza la esfera de la *sarx*. Los creyentes "que ya no están en la carne" (Rom. 8, 9) viven en la esperanza que se orienta hacia lo invisible (8, 24 ss.). Aparece como concepto opuesto a "fanerón" (Rom. 2, 28), como esfera de lo "oculto". Así se forma la antítesis en II Cor. 5, 12 entre "gloriarse en el corazón" y "gloriarse en el rostro", es decir, vanagloriarse exteriormente de rasgos visibles. Esto no es otra cosa

que “gloriarse según la *sarx*”, como lo muestra II Cor. 11, 18. Todo lo visible (*blepómenon*, en to faneró), lo que tiene en exterior apariencia su ser (*prósopon*), pertenece por lo tanto a la esfera de la *sarx*.

b) En este sentido el concepto *sarx* resulta *sinónimo del concepto “Kosmos”*, en cuanto que *Kosmos* designa el mundo de lo creado, el espacio y el acondicionamiento para la vida natural, que está a disposición del hombre y que le da la posibilidad de vivir de ella y de preocuparse por ella. La “sabiduría de este mundo” (I Cor. 1, 20; 3, 19) es la sabiduría de los “sabios según la *sarx*” (1, 26). Pablo emplea como proposiciones sinónimas que el “*Kosmos*” está crucificado en la cruz de Cristo” (Gal. 6, 14) y “los que son de Cristo han crucificado su carne con sus vicios y concupiscencias” (Gal. 5, 24).

c) Según esta significación de *carne* por la que es designado muchas veces el hombre en su mundanidad, como una parte del orden mundano o en solidaridad con la existencia terrena, hay que entender frecuentemente, la fórmula “*en sarki*” y “*katasarka*” y el adjetivo derivado “*sarkikos*”.

Permanecer en la carne (Phil. 1, 24) es continuar viviendo en esta vida (cf. Gal. 2, 20: la vida que vivo ahora en la carne).

“*En sarki*”, es decir, en la esfera de lo humano-terreno, de lo “natural”, se mueve el “vivir” (Gal. 2, 20; Phil. 1, 22), “el andar” (II Cor. 10, 13) del hombre y también del cristiano en este *eón*. O, dicho de otra manera: “vivir y andar en la carne” no significa otra cosa que vivir el hombre su vida, lo que primariamente no implica ningún juicio ético-teológico, sino constata simplemente un hecho; por medio de la expresión “*en sarki*” hay referencia no a una norma, sino a un espacio, a una esfera. Ahora que flota la posibilidad contraria de que haya otra dimensión en que la vida se pueda mover. Así puede hablar San Pablo de Onésimo como de su hermano “en la carne y en el Señor”. es decir, como hombre y como cristiano (Philem. 16). Y en cuanto a creyente con su ser propio está al otro lado de la esfera de lo puramente natural y pertenece al *pneuma*, puede decir San Pablo “estamos en la carne”... (Rom. 7, 5) y: “vosotros no estáis en la carne, sino en el espíritu” (Rom. 8, 9).

d) La fórmula “según la carne” es usada en un *doble sentido* y caracteriza primeramente a un hombre o a una relación humana bajo el aspecto de un hecho que se encuentran dentro de la vida natural y que es constatable por cualquiera. Lleva implícita la posibilidad de considerar otro aspecto. En el primer aspecto significa frecuentemente lo referente a la *raza*.

“Abrahán es nuestro padre según la carne” (Rom. 4, 1); los judíos son parientes de Pablo según la carne (Rom. 9, 3), en oposición a los “hermanos en Cristo”. El pueblo israelita es el Israel “según la carne” (I Cor. 10, 18), en oposición al “Israel de Dios” (Gal. 6, 16). Ismael, el hijo de Abrahán engendrado sin la promesa, se llama “el nacido según la carne” (Gal. 4, 29; cf. v. 23), en oposición a Isaac, el nacido milagrosamente “por la promesa”. Cristo también según su apariencia humana puede ser caracterizado como descendiente de David “según la carne” (Rom. 1, 3; 9, 5), en oposición a su ser como Hijo de Dios “según el espíritu de santidad”.

e) *Adjetivo derivado “sárkiko”*. — Lo que pertenece a la vida humano-natural y es necesario para ella, se puede llamar “sárkiko” en oposición a “pneumático”. Así motiva Pablo en Rom. 15, 27 la exhortación a los cristianos procedentes del paganismo en orden a la colecta para la comunidad jerosolomitana: “Pues si los infieles se hicieron participantes de los “bienes espirituales” de ellos; deben ayudarles en los “bienes carnales”. Y en la recusación de su derecho de apóstol se pregunta: “¿Si os hemos distribuído “lo espiritual”, es mucho si intentamos recoger de vosotros lo carnal?” (I Cor. 9, 11).

Significa por consiguiente “sárkiko” primeramente la esfera de lo humano como terreno-natural, de lo débil y caduco; muestra sin embargo el empleo de la fórmula “en sarki” de Rom. 7, 5; 8, 8 ss., que la vida “en la carne” es una vida impropia, como que la fórmula contiene implícita o explícita una antítesis con la vida en el “pneuma” (Rom. 8, 9), en “Cristo” (Philem. 16), en la “pistis” (Gal. 2, 20), etc.

### C) *Sentido moral de Sarx*

a) Al ser designado el hombre en su *conexión con el mundo* por la palabra *sarx*, prepara el deslizamiento de *sarx* hacia el plano moral de lo pecaminoso (cf. Rom. 7, 14: “la ley es espiritual, pero yo soy carnal, vendido por esclavo al pecado”).

Si el hombre es *sarx* como parte del mundo, está siempre en una relación de ambigüedad respecto de Dios, al ser el *mundo* con el cual está ligado en la carne, un mundo caído en el pecado y en la muerte. El orden que al presente impera está regido por poderes organizados para la oposición a Dios. Los jefes de este mundo (I Cor. 2, 6. 8), el Dios de este mundo (II Cor. 4, 4), el espíritu de este mundo (I Cor. 2, 12), los elementos de este mundo (Gal. 4, 3; Gal. 2, 8. 20), son expresiones de hostilidad a Dios.

Consignientemente *estar en la carne* es estar sujeto a los poderes que gobiernan el mundo. En Rom. 7, 6, “aquello que nos tenía apresados (morimos a), se refiere a la *sarx*. En virtud de ella los poderes ejercen dominio sobre nosotros. La *sarx* está personificada como una fuerza, más bien que como una esfera en la frase “kata sarka”, y en Rom. 8, 12; 13, 14; Gal. 5, 13.

b) De aquí una especie de *contradicción*: Puesto que el hombre como *sarx* está implicado en un orden de creación, que es según la voluntad de Dios, y está, al mismo tiempo, en antagonismo con él, hay una constante tensión y contradicción en todas las frases referentes a la vida del hombre en este mundo.

Por una parte el estar en la carne, es natural al hombre y es la forma dada por Dios para la existencia terrena (Gal. 2, 20 etc.). Los cristianos no pueden salir del mundo (I Cor. 5, 10), mientras viven en esta vida. Y ya permanezcan en la carne o no (Fil. 1, 24), y ya habiten “en la tienda o estén ausentes”, intentan en todo ello el beneplácito del Señor (II Cor. 5, 9).

Y, sin embargo, para Pablo el estar en la carne es algo incompatible con el ser cristiano. Es una esfera en la que los cristianos no permanecen mucho tiempo. (Cf. Rom. 7, 5): “cuando estábamos en la carne”, y Rom. 8, 9: “pero ya no estáis en la carne”; porque “los que están en la carne no pueden agradar a Dios” (Rom. 8, 8), puesto que la aspiración (frónema) de la carne es enemistad con Dios” (Rom. 8, 7).

Esta *ambigüedad* resulta particularmente en la frase “kata sarka”. Como hemos visto, se emplea muchas veces para designar los vínculos puramente naturales de la genealogía ordenados por Dios. Los Israelitas según la carne son “aquellos que son por naturaleza judíos” (Gal. 2, 15).

Y, sin embargo, el hombre puramente natural no puede recibir las cosas del espíritu de Dios (I Cor. 2, 14) (23).

Conocer a uno o conocer a Cristo *según la carne* es ignorar toda la verdad de la nueva creación que Dios ha inaugurado en Cristo (II Cor. 5, 16).

---

(23) Nótese que el hombre *psíquico* de que se habla en este texto es equivalente en San Pablo al hombre *sárikiko* (véase el contraste entre *psíquico* y *pneumático* en I Cor. 2, 14 ss. y entre *pneumático* y *sárikiko* o *sárikino* inmediatamente en I Cor. 3, 1. 3. — Este uso deriva de la asimilación en el A. T. entre *basar* y *nefes*, *sarx* y *psyjé*, para describir el cuerpo animado. (Mi alma tiene sed de ti y mi carne te desea. Ps. 63, 1), y está en fuerte contraste con la antítesis griega entre alma y cuerpo. En I Cor. 15, 44-49, *psíquico* es lo puramente natural contrapuesto y lo *pneumático* e identificado con “*joikos*” (terreno).

En Rom. 8, 4-7, los cristianos son aquellos que andan no *según la carne*, sino según el espíritu. Andar *según la carne*, es andar según el *éon* de este mundo (Ef. 2, 2 ss.).

Es opuesto a vivir según el *pneuma* (Rom. 8, 4), según el Señor (II Cor. 11, 7), según la caridad (Rom. 14, 15).

c) Este sentido pecaminoso de *sarx* no se circunscribe, como vulgarmente en el lenguaje moderno a los pecados de la carne o *sensualidad* (24); puede significar las más altas funciones psíquicas. En la enumeración de las obras de la carne de Gal. 5, 19-21; diez de las quince nada tienen que ver con los pecados de sensualidad. En I Cor. 3, 3, dice San Pablo a los de Corinto, dando un doble sentido a la palabra "sárkikoi": "No pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales (literalmente "hechos de carne". Cf. II Cor. 3, 3: No en tablas sino en corazones hechos de carne), como a niños en Cristo, es decir, como a inmaturos cristianos. Pero ni aun ahora lo sois, porque todavía sois *carnales*, porque mientras haya en vosotros emulación y contienda (por excelencia pecados del espíritu) ¿no sois por ventura carnales y procedéis conforme al criterio humano? Porque cuando uno dice: yo soy de Pablo, y el otro: yo de Apolo, ¿acaso no sois hombres?"

"El hacer de su vientre un Dios", equivale a vivir según la *sarx* (Rom. 16, 18; Fil. 3, 19), y no se refiere al pecado de glotonería. *Koilia* (vientre), como el resto de los órganos, no describe meramente una parte del cuerpo, ni designa en estos pasajes algo sensual. Como se ve por el contexto, "aquellos que sirven su propio vientre" son los que causan disensiones y ocasiones de escándalo, apartándose de la verdadera doctrina (Rom. 16, 17-18).

Cuando Pablo pregunta a los Gálatas: ¿Habiendo comenzado en espíritu, habéis venido a parar en la carne?" (Gal. 3, 3), se refiere no a una caída en la sensualidad, sino a un retorno a la ley judaica.

"Sabiduría carnal" (II Cor. 1, 12), es la confianza del hombre en su propio conocimiento y experiencia, "entregado a sus visiones vanamente hinchado por la mente de la carne" (Col. 2, 18) (25).

Esta hinchazón resulta de tener confianza y gloriarse, según la carne, es decir, de la justicia y genealogía humana (Fil. 3, 3 ss.; Gal. 6,

(24) Cf. ROBINSON, *The Body*, págs. 24 ss.

(25) *La mente de la sarx*. Combinación ininteligible para el pensamiento griego. Aunque la actual palabra "nous" esté tomada de la terminología helenística, tenemos aquí un buen ejemplo de cómo lo mismo que en otros términos, está acomodada por San Pablo según el típico uso hebraico. Caracteriza no una parte del hombre que excluye físicamente la otra (*sarx*), sino un aspecto de la relación del hombre a Dios (Cf. ROBINSON, *The Body*, pág. 25, n. 2).

13; II Cor. 11, 18). “Esto es equivalente a gloriarse en el hombre (I Cor. 3, 21), y confiar en nosotros mismos más bien que en Dios que resucita los muertos” (II Cor. 1, 9). “Es como tal la suprema negación de la condición humana (I Cor. 4, 7), y debe ser quebrada totalmente, para que ninguna carne se pueda gloriarse ante el acatamiento del Señor” (I Cor. 1, 29).

Esta es la última palabra de Pablo respecto de la carne, recapitulación del A. T. “Maldito el hombre que confía en el hombre, y hace de la carne su apoyo, y cuyo corazón está ausente del Señor” (Jer. 17, 5).

d) Resumiendo el *sentido moral de sarx* podríamos decir con Bultmann que “la mente de la carne” significa primariamente una negación de la dependencia del hombre de Dios y una confianza en lo que hay de esfuerzo humano (26).

El sentido amplio físico-moral con deslizamientos del uno al otro, sobre los que hay que estar alerta, lo resume Robinson diciendo “la *sarx*, como neutral, es el hombre viviendo en el mundo, y la *sarx*, como pecaminosa, es el hombre viviendo para el mundo “al dejar su estar en el mundo querido por Dios, gobernar toda su vida y conducta” (27).

### 3. “PSYJÉ” Y “PNEUMA” Y OTRAS EXPRESIONES AFINES EN LA ANTROPOLOGÍA PAULINA

Si *soma*, como hemos visto, es el yo, pero en cuanto *objeto* del obrar, se pregunta ¿cómo designa San Pablo y cómo lo concibe en cuanto que es *sujeto* de su querer y obrar, en cuanto que es el própísimo yo, que se puede distanciar del *soma*? Se encuentran *diversas expresiones*.

#### 1. El “*Nous*”.

El uso de esta palabra entre los griegos para expresar la parte superior del alma es frecuentísimo. San Pablo lo emplea 21 veces. Como el “*leb*” del A. T. (en los LXX “*nous*”) contiene en sí no solamente una simple actividad cognoscitiva, sino una actividad compleja cognoscitivo-volitiva. (Cf. Rom. 12, 2 “*in novitate mentis*”). El concepto de metánoia: penitencia (Rom. 2, 4; II Cor. 7, 9 ss.; II Cor. 12, 21) muestra claramente que se trata de acto de la voluntad. En Rom. *i*,

(26) BULTMANN, o. c., I, 235 ss.

(27) ROBINSON, o. c., p. 25.

22-23 se indentifica con el *hombre interior*. Fuera de este caso su contenido, lo mismo que el *kardia* y *syneidesis*, pertenece más a la psicología.

## 2. El "hombre interior" (éso ánzropos).

San Pablo emplea esta expresión en Rom. 7, 22, II Cor. 4, 16 y Ef. 3, 16.

a) *La expresión* (hombre interior juntamente con el hombre exterior) parece provenir de la Antropología del dualismo helenístico. La emplea Platón en la República (28) y se encuentra después más o menos difundida en el ambiente filosófico (29) y gnóstico (30), para designar la parte espiritual del hombre en oposición al cuerpo. Es muy probable que San Pablo toma la expresión del ambiente, aunque la acomoda a su ideología propia (31).

b) *La significación en San Pablo* es algo distinta en Rom. 7, 22 y en II Cor. 4, 16 y Ef. 3, 16.

En Rom. 7, 22 es el "hombre interior" el propio yo del hombre en oposición al yo caído en el poder del pecado, en oposición al "soma de muerte" (7, 24), al "soma del pecado". En II Cor. 4, 16 es el "hombre interior" el mismo propio yo, pero en oposición al cuerpo, al elemento corporal. En Rom. 7, 22 se trata del hombre no redimido, bajo la ley; en II Cor. 4, 16, del cristiano en quien obra la *dynamis de Dios* (4, 7), en quien habita el *pneuma* (5, 5). El hombre interior es en Rom. 7, 22 materialmente idéntico con el "nous", que pertenece esencialmente al hombre como hombre. (En el v. 23 el hombre interior es designado por "nous"). En II Cor. 4, 16 es el "hombre interior", el yo gobernado por el *pneuma* (3, 18). Lo mismo sucede en Ef. 3, 16 ("robustecerse por medio de su espíritu en cuanto al hombre interior"). Al intervenir el espíritu no se trata del hombre natural, sino del hombre espiritual.

(28) *Republ. IX, 589 a.* "... Decir que es útil ser justo, es decir, que no conviene hacer nada... que nos asegure al *hombre interior* (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος) los medios de dominar lo más posible al hombre entero. (Cf. etiam Symp. 216 d). Plotino, que atribuye formalmente la frase a Platón (*Ennead. V, 1, 10*), opone el *hombre interior* al cuerpo (*En. I, 3, 10*).

(29) Cf. *Theol. Wort. I, pág. 366*.

(30) En la antropología de los Marcocianos, el *interior homo* de los redimidos, el *filius a Patre*, asciende en la muerte hacia el mundo superior mientras el cuerpo permanece en el mundo, y el alma (anima) viene a poder del demiurgo (*Iren. I, 21, 5*).

(31) Cfr. BEHM, *Theol. Wort. II, pág. 697*.

3. *Psyjé*

El concepto relacionado con *soma* para designar a todo el ser humano, *psyjé*, es *relativamente raro* en comparación del frecuentísimo uso de *soma*. Con *soma*, sólo aparece en I Thes. 5, 23, juntamente con *pneuma*, de tal manera que pudiera parecer que se trata de una antropología tricotómica.

a) *Psyjé* significa en San Pablo lo que la palabra veterotestamentaria “nefes” (traducida por los LXX *psyjé*), la facultad o principio de la vida natural que por lo demás corresponde al uso de la antigua literatura griega. Así Rom. 11, 3 (según III Reg. 19, 10); 16, 4; II Cor. 1, 23; Phil. 2, 30; I Thes. 2, 8. Por eso de los instrumentos músicos, sin vida, a quienes el soplo les presta la voz, se puede decir que dan una voz sin alma (I Cor. 14, 7). La expresión “pasa *psyjé*” corresponde al uso veterotestamentario en el sentido de “todo el mundo” (Rom. 2, 9; 13, 1).

b) También aparece en San Pablo que *psyjé* puede tomar la significación de *persona*, lo mismo que “nefes”. Así se puede entender *psyjé* en II Cor. 1, 23; I Thes. 2, 8 y también en II Cor. 12, 15, donde se puede sustituir por el pronombre personal: “con gusto me emplearé totalmente por vuestras almas (por vosotros)”.

c) Es de observar que Pablo coincide a veces con la manera de hablar *gnóstica* por el sentido peyorativo que da a *psyjé*. En I Cor. 15, 45 cita Gen. 2, 7: “fué hecho el primer hombre un alma viviente” en el sentido veterotestamentario, en cuanto que “alma viviente” significa el ser vivo, el hombre viviente. Pero a este sentido se le junta un pensamiento extraño, pues “*psyjé* sosa” está determinado por la oposición “*pneuma* que da vida”: *psyjé* es (como en la Gnosis) el principio de vida natural de carácter terreno en oposición al principio divino de vida eterna. Y así el adjetivo *psyjikós* puede recibir el sentido peyorativo de limitado y caduco (I Cor. 2, 14; 15, 44. 46 ss.)

d) Donde no existe la oposición a *pneuma*, *psyjé* y sus derivados, se emplean en el sentido de la tradición veterotestamentaria judaica, para designar la vida humana, es decir, al hombre en su vitalidad.

Cómo entienda esta vida más en concreto, lo manifiesta Phil. 1, 27: “... que permanezcáis en un espíritu y en *un alma*, luchando juntos por la fe del Evangelio. La expresión de “un alma” significa (como “en un espíritu”) “unanimidad”, es decir, en iguales sentimientos o igual orientación de voluntades y *psyjé* aquí no se diferencia de otras

expresiones que designan la tendencia de la voluntad, la intención (cf. I Cor. 1, 10: *en la misma mente y en el mismo parecer*).

Eso mismo demuestran los *compuestos* de *psyjé*. *Sympsyjos* significa "unánime" (Phil. 2, 2: "unánimes, pensando en lo mismo"). *Isósyjos* significa el que está animado de los mismos sentimientos (Phil. 2, 20). Otro matiz tiene *eupsyjein*: buen ánimo, lleno de esperanza, estar consolado (Phil. 2, 10), que naturalmente no significa un mismo querer, pero ciertamente expresa el sentido intencional de la vitalidad designado por la *psyjé*. Es, por lo tanto, injusto entender *psyjé* en San Pablo únicamente como el "principio vital animal", algo así como si tuviera una estrecha relación con *sarx*. Más bien es *psyjé* la específica vitalidad humana, que es propia de su yo, en cuanto que aspira, quiere y se dirige a algún fin. Y aun cuando *psyjé* en oposición a *pneuma* está devalorizado, no significa la vida simplemente animal, sino la vida plenamente humana, claro está, la vida natural del hombre terreno en oposición a lo sobrenatural. El hombre *psíquico* no es un hombre que sólo tiene necesidades vitales, sino el hombre que se encuentra en una esfera vital limitada por lo terreno (I Cor. 2, 14).

#### 4. *Pneuma*.

a) Prescindimos aquí del *pneuma que designa al Espíritu Santo* o al Espíritu de Dios actuante en el hombre redimido (32). En Rom. 3, 16, está expresamente distinguido el *pneuma* que han recibido los cristianos del *pneuma* nuestro. Lo mismo en I Cor. 2, 10 ss. donde está subyacente una analogía: como solamente el espíritu del hombre conoce sus interioridades, así también sólo son accesibles las profundidades de Dios al Espíritu divino (que ha sido dado a los cristianos).

---

32 *Pneuma* relacionado con la divinidad se encuentra empleado en el N. T. en tres sentidos:

a) *Pneuma designando a Dios*, en cuanto que es la fuente trascendente de la vida superior y de la verdad. "Dios es *pneuma* y es preciso adorarle en *pneumati kai alezeia*" (Jo. 4, 24).

b) *Pneuma designando a una persona divina*.

Un gran número de textos del N. T. hablan de un *pneuma* personal que ha desempeñado un papel muy importante en la vida de Cristo y en el desarrollo de la comunidad primitiva. Todas las intervenciones de este *pneuma* poderoso están orientadas hacia la fundación y expansión del Reino de Dios y se encuentran siempre por lo tanto en la línea de la economía de la salud.

c) *Pneuma agion* que designa en el interior de cada cristiano el principio de una vida superior, ya se trate de una transformación del espíritu humano, o de un don celeste considerado en sí mismo. En las epístolas de San Pablo es donde se encuentra sobre todo esta nueva significación. Tiene una relación estrecha con la vida. (Rom. 8, 10-13; I Cor. 15, 44).

b) *Pneuma* designando el *espíritu del hombre* apenas se diferencia de *psyjé*. Sucede como en el A. T. entre *nefes* y *ruah* que casi son sinónimos.

*Coincidencias con psyjé.*

a') Cuando según I Cor. 7, 34 "la no casada y la virgen cuida sólo de ser santa en el cuerpo y en el espíritu", es claro que *soma* y *pneuma* designan complexivamente la totalidad del hombre, como también de parecida manera se expresa esa misma totalidad en II Cor. 7, 1 por medio de *sarx* y *pneuma* (purifiquémonos de toda mancha de la carne y del espíritu).

b') Como *soma* y *psyjé*, puede también *pneuma* significar la persona y *sustituir a un pronombre personal*. Cuando en I Cor. 16, 18 se dice de los enviados de la comunidad de Corinto "aliviaron mi espíritu y el vuestro", equivale a decir "nos" aliviaron. Al decir en II Cor. 7, 13 que el "espíritu" de Tito fué aliviado (*anapépautai*), no se dice otra cosa, sino que él mismo encontró alivio. Dice Pablo en II Cor. 2, 13: "No encontré sosiego en mi espíritu"; quiere decir que interiormente no encontró ningún descanso (pues de un distanciamiento del yo y del *pneuma* no se puede hablar); el sentido no es en definitiva otro que el expresado en II Cor. 7, 5: "No encontré sosiego mi carne." Ambas proposiciones dicen simplemente: "Yo, no encontré sosiego." En figura retórica, en los votos finales de una carta, en vez de lo corriente "... y Dios con todos vosotros", se dice: "con vuestros espíritus" (Gal. 6, 18; Phil. 4, 23; Philem. 25). Entra también en esta cuenta Rom. 1, 9: "Dios, a quien sirvo en mi espíritu." En cambio Rom. 12, 11 "fervientes en el espíritu" se puede entender del fervor procedente del Espíritu Santo, dado a los cristianos.

c') Si habla Pablo del *pneuma* del hombre, no se significa con eso un más alto principio, un órgano especialmente espiritual, sino simplemente el yo; y se puede preguntar si ese yo, cuando es llamado *pneuma*, es considerado bajo un aspecto especial. En primer lugar, parece claro que significa lo mismo que *psyjé*, a saber el yo vital en sus sentimientos y en la orientación de su querer. La frase de Phil. 1, 27 "permaneced en un espíritu", es sinónima de "luchando con una misma alma", como también de "en una misma mente y en un mismo parecer" de I Cor. 1, 10. También la frase de Phil. 2, 1: "Si hay alguna comunidad de espíritu", no parece significar "como participación del Espíritu Santo", o "de la unidad dada", sino "unanimidad de voluntad". El mismo sentido parece encontrarse en II Cor. 12, 18: ¿No hemos andado Tito y yo en las mismas orientaciones de voluntad?

*Diferencia de psyjé.*

a') *A diferencia del psyjé* parece significar *pneuma* el yo como algo que "sabe y es consciente": así en Rom. 8, 16 el Espíritu divino persuade a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios, es decir, nos trae la conciencia, el saberlo. Algo parecido en I Cor. 2, 11. En este aspecto se aleja por consiguiente la significación de *pneuma* de la de *psyjé* y se acerca a la de "nous".

b') Algunos textos hay que entenderlos al estilo del Antiguo Testamento como si se tratase de un especial espíritu que mueve una determinada conducta. "Espíritu de mansedumbre" (I Cor. 4, 21; Gal. 6, 1), o "espíritu de fe" (II Cor. 4, 13). A esta serie pertenece la expresión "el espíritu del mundo" (I Cor. 2, 12).

c') *Dificultades especiales* ofrece I Cor. 5, 3-5. La antítesis "ausente en el cuerpo, pero presente en el espíritu", parece a primera vista oponer la ausencia corporal a la presencia con el pensamiento y con el deseo. Así parece entenderse Col. 2, 5: "Si estoy ausente en la carne, pero estoy presente en el espíritu", en 1 Tes. 2, 17 "lejos de vosotros por breves momentos con el cuerpo, pero no con el corazón". Pero en el v. 4 dice "reunidos vosotros y mi espíritu", lo que da a entender que Pablo no trata de una presencia "espiritual" con el pensamiento, sino que su espíritu, como un poder operante, estará presente.

El contexto indica que "*parón to pneumati*" significa para Pablo algo mucho más fuerte que lo que la frase moderna sugiere: a saber, "presente en el Espíritu Santo, en cuya *dynamis* cada cristiano, a pesar de la distancia geográfica, está com presente en la sinagoga del creyente.

Tiene lugar manifiestamente una paso deslizante de un sentido de *pneuma* a otro. También la significación de *pneuma* en el v. 5 no es de segura fijación: "para que con la perdición de la carne se salve el espíritu" ¿Es *pneuma* la persona, el yo, que aquí se presenta como opuesta a la vida corporal, o es el *pneuma* divino en antítesis con la carne de pecado? Tal vez mejor lo primero.

d') *Dificultades* solo *aparentes* se presentan a consecuencia de la formulación retórica de Rom. 8, 10 y I Cor. 6, 17. La antítesis de Rom. 8, 10: "Si Cristo está en vosotros, el cuerpo está muerto por el pecado, pero el espíritu vive por la justicia" "tiene este sentido: el yo dominado por la *sarx* está muerto, porque el pecado está sentenciado; pero el yo nuevo regido por el *pneuma* divino, está vivo, porque la justicia (de la conducta cf. v. 5) se ha hecho ahora eficaz. Aquí *pneuma* no significa simplemente el yo, la persona, sino—en oposición al *soma*

de pecado—el *pneuma* divino, que de igual manera ha pasado a ser sujeto de los creyentes. Hay aquí por consiguiente, un rodeo retórico del simple pensamiento: “Si vive Cristo en vosotros, vive también en vosotros el *pneuma* que crea la vida” (cf. v. 11).

En I Cor. 6, 16 ss. funda Pablo que “es un *soma*” con Gen. 2, 24: “Serán una carne”, donde “carne” tiene ahí el sentido de *soma*, pero naturalmente es ese *soma sárkiko*. La proposición opuesta: “el que se junta al Señor es un espíritu”, expresa de forma comprimida este pensamiento: “El que se junta al Señor, forma con él un *soma*, pero un *soma pneumático*.”

### 5. ¿Tricotomía en 1 Thes. 5, 23?

Queda un texto especial, a propósito del cual se puede preguntar si San Pablo habla en él a la manera tricotómica de la antropología helenística distinguiendo *psyjé* de *pneuma*.

En 1 Thes. 5, 23 expresa San Pablo al final de la carta el deseo de que Dios los santifique en todo su ser, y a continuación expresa esa totalidad añadiendo, “de tal manera que permanezca sin reproche su *pneuma* y su *psyjé* y su *soma*”.

El texto es único (33). En cuanto a la forma no hay duda de que hay aquí manifiestamente un esquema antropológico tricotómico.

En cuanto al fondo los pareceres se dividen.

Algunos no consideran el *pneuma* como una parte constitutiva del hombre como tal. Designaría aquí como en los otros textos el principio de la vida divina de que participamos, un don especial de Dios concedido al cristiano para su santificación (34).

Dewailly, O. P. (35) afirma que esta frase, única en San Pablo, se asemeja a las concepciones helénicas, pero que el contenido de las palabras griegas se encuentra renovado: con el cuerpo el hombre posee un alma, principio de los actos de la vida sensible y racional, llamada también espíritu en cuanto produce actos debidos al influjo del Espíritu Santo y de la gracia. Según esto, pues, la diferencia entre *psyjé* y *pneuma* en este texto de San Pablo es solamente extrínseca.

(33) Por lo que respecta al texto de Heb. 4, 12, “la palabra de Dios penetra hasta el punto de juntura de la *psyjé* y del *pneuma*”, supuesto el filonismo del redactor de la epístola, se puede admitir una influencia de la terminología helénica. (Sobre el Filonismo de la Epístola a los Hebreos, cf. C. SPIQ, O. P., *L'Épître aux Hébreux*, I, Introduction, chap. III).

(34) E. VON DOBSCHÜTZ, “*Meyer's Kommentar*” (1909), *Exkurs zur Trichotomie*, págs. 230-32.

(35) *Première Épître aux Thes. 5, 23*, “Bible de Jerusalem” (1954).

De parecida manera se expresa Staab (36): "A pesar de la formal semejanza de esta triple división (*pneuma, psyjé, soma*), nada tiene que ver la psicología del Apóstol con la tricotomía de la filosofía griega. Según su estilo acostumbrado, que emplea también aquí, es "espiritual" el hombre elevado por la gracia, es "animal" (derivado de *ánima*) el hombre en sus fuerzas naturales sin la elevación de la gracia; es "corporal" el hombre considerado en su aspecto material. Así, pues, constituyen el ser del cristiano la gracia, el alma y el cuerpo. Por consiguiente, la súplica del Apóstol va encaminada a que el cristiano tanto en su ser natural como en su ser sobrenatural procedente de la habitación del Espíritu Santo, se conserve sin tacha y sin reproche para el día de la Parusia del Señor.

Pero el P. Prat observa que la enumeración (*to pneuma, kai e psyjé kai to soma*) parece probar que se trata de elementos del mismo orden y el adverbio "ámemptos" (irreprochablemente) difícilmente se aplicaría a la operación del Espíritu Santo en nosotros. Por otra parte es cierto que San Pablo emplea algunas veces *pneuma* como sinónimo de "nous" (37).

Büchsel dice de nuestro texto, que la significación de *pneuma* apenas sería diferente de la de *psyjé*; la yuxtaposición de estos tres términos *pneuma, psyjé, soma*, no sería sino una explicación un poco rica y redundante de las palabras: a vosotros enteros (y más oloteleis); y, por lo tanto no se puede concluir de este texto que San Pablo haya sido partidario de la tricotomía antropológica (38).

Casi en el mismo sentido Bultmann insinúa que hay que explicar la fórmula por la manera de hablar litúrgico-retórica (tal vez tradicional), sin que del texto se pueda sacar más, sino que Pablo habla también del *pneuma* humano (39).

Wheeler Robinson (*Hebrew Psychology in Relation to Pauline Anthropology*, 1902), comenta: La enumeración no es sistemática, sino exhortatoria, para afirmar la totalidad de la preservación; se podría comparar con la enumeración similar de Dt. 6, 5: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente."

En cambio, A. M. Festugière, O. P. (40) cree poder admitirse una

(36) K. STAAB, *Die Briefe, an... Thessalonicher*, Echter-Bibel (1954).

(37) PRAT, *La théologie de S. Paul* (1930) II, pág. 62, n. 4. (Sinónimo de "nous" I Cor. 2, 11; 5, 3-4; Col. 2, 5; Sal. 6, 18; Phil. 4, 23; 2 Tim. 4, 22; Philem. 25.)

(38) F. BÜCHSEL, *Der Geist Gottes im Neuen Testament* (1926), pág. 416.

(39) *Théologie des N. Testaments*, I, pág. 202.

(40) A. M. FESTUGIÈRE. *La trichotomie de I Thess. 5, 23, et la Philosophie Grecque*. — "Rech. de Scienc. Rel." (1930), págs. 385-415.

dependencia de la tradición filosófica griega. En Platón se encuentra la tricotomía dentro del alma (las tres almas); en Aristóteles dentro del hombre (cuerpo, alma, nous). El alma, principio de vida, de la vida nutritiva y sensible; el *nous*, principio de la vida intelectual. Luego, a medida que la filosofía se hizo cada vez más ética y religiosa, el "*nous*" se elevó a la capacidad de lo divino (Séneca, Filón, Plutarco). Pablo se sirve de estas ideas diseminadas en el ambiente, pero con la diferencia de que *nous* es sustituido por *pneuma*, palabra que hasta entonces no había designado la parte superior y al mismo tiempo divina del alma, sino que era, en concreto en los Estoicos, un principio físico y material. El Apóstol toma este concepto no del culto de los misterios, sino de la Revelación (Gen. 2, 7), donde implícitamente el alma insuflada por Dios se pone en relación con el *pneuma*. Confirman esto unos textos de Filón en los que se realiza la asimilación del *nous* al *pneuma* (41).

Así, pues, Filón y San Pablo se han servido del término *pneuma* para designar lo que hay de más noble en el hombre: la inteligencia.

Según esto en I Thes. 5, 23, *pneuma* significaría el asiento de la vida superior—moral, religión, mística—distinto del alma sensitiva. Sería la "*mens*" de San Agustín o la "*cima del alma*" de San Francisco de Sales.

Pero no hay motivo para poner una *distinción real* entre *pneuma* y *psyjé*, tanto más cuanto que en otros textos aparecen coincidentes estas dos nociones de *pneuma* y de *psyjé*. (Fil. 1, 27; Ef. 6, 6; Col. 3, 23; etc.).

#### 4. EL HOMBRE EN LA ESFERA DE LA SARX Y DEL PNEUMA

Como quedó indicado en los párrafos precedentes, *Sarx* y *Pneuma* no sólo pueden designar dos componentes del ser humano sino que pueden designar dos esferas contrapuestas en que se encuentre el hombre.

Ahora bien, el hombre en su fase terrestre no será suficientemente descrito con dar su estructura ontológica, es preciso proyectarle en estas dos esferas. De esta proyección resulta que el hombre descrito

(41) En *De leg. alleg.* (I, 31-41), el hombre formado de la tierra y dotado del "*nous*", la facultad racional, recibe de Dios un soplo, el "*pneuma zeion*", de tal suerte que es un compuesto, una unión, "*hénosis*" (I, 37). En el *Quod det. pot. ins. sol.* 80-84 explica más claramente cómo cada hombre posee una doble naturaleza, por una parte la *psyjé*, común con los animales, que le hace vivir y que está localizada en la sangre, por otra parte el *pneuma*, impronta y reproducción del poder divino, y que es la esencia del alma.

por San Pablo es un hombre en cierta manera escindido. Unos textos ven al hombre desenvolverse en el espacio de la resurrección o en la esfera del *pneuma* y otros le muestran todavía prisionero en la esfera carnal. Según unos textos el hombre ha rebasado ya el mundo actual por el hecho de entrar en Cristo. Vive una existencia escatológica. Ha resucitado y está sentado con Cristo en los cielos (Ef. 2, 5-6).

Sin embargo, otros textos confiesan que el paso del *pneuma* no está consumado, que suspiramos en espera de la redención de nuestro cuerpo (Cf. Rom. 8, 23 ss.)

El hombre, pues, aun redimido, en esta fase terrestre se encuentra todavía detenido en el reino de la carne. Se encuentra al mismo tiempo en un *eón* y en el otro; camina en la carne (II Cor. 10, 3) al mismo tiempo que vive en el espíritu; es habitante del cielo y camina sobre la tierra (II Cor. 5, 6), de donde resulta una especie de estado anfibio y paradójico.

No se trata de un "entre dos tiempos", sino de una existencia simultánea en los dos. Las dos presencias del espíritu y de la carne, no se sitúan en dos compartimentos; no hay una región entenebrecida y otra luminosa, una que se beneficia de una redención completa y otra que está abandonada a la carne; todo el hombre está dominado por el espíritu y es esclavo de la carne, está sentado con Cristo en los cielos y está desterrado lejos del Señor. Por eso el cristiano está marcado a la semejanza de estos dos estados antinómicos. Realiza en el misterio una existencia celeste y es una realidad empírica visible.

"Podemos, pues, representarnos al creyente como si por una especie de yo secreto, misterioso, apenas experimentado en la conciencia, emergiese en Dios, en las esferas celestes, en los tiempos escatológicos (en la esfera del *pneuma*); y al contrario, por el yo superficial, sin solidez, sin substancia, totalmente caduco y corruptible se detuviese en el reino de la Carne. Es la distensión dolorosa de nuestra vida y todas las epístolas de San Pablo, aun las últimas, han reconocido este conflicto" (42).

Este carácter original que marca al cristiano es preciso tenerlo en cuenta a cada paso para entender las expresiones de San Pablo que ya se refieren al *aspecto místico* de la unión con Cristo, ya desde ahora realizada, o al *aspecto natural* del bloque de realidad humana todavía no invadido por la redención, o al *aspecto moral* de tensión en el que el cristiano lucha por extender la unión con Cristo a todo su ser. Habiendo ya muerto con Cristo por el bautismo (Rom. 6) *debe*

(42) Cf. MALEVEZ, SR (1944), págs. 60-61; X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de salut* (1950), pág. 286.

*morir cada día* hasta que la muerte natural termine su pertenencia al mundo antiguo y la resurrección final lo incorpore totalmente a Cristo (43).

#### ESTRUCTURA ONTOLOGICA DEL HOMBRE DESPUES DE LA MUERTE, SEGUN SAN PABLO

Vistos los elementos que, según San Pablo, constituyen al hombre sobre la tierra, se pregunta cómo queda ontológicamente después de la muerte. Nuestra mentalidad actual cristiana dice que mientras el cuerpo se corrompe y espera la resurrección, permanece el alma inmortal, separada del cuerpo, en espera de volver a unirse con él. ¿Qué dice San Pablo respecto a este asunto? Estudiaremos primero lo relativo al alma y después lo relativo al cuerpo.

Por fuerza en las páginas siguientes ha de haber alguna interferencia con el tema de la retribución inmediata después de la muerte. Nosotros consideramos el *aspecto antropológico*, que evidentemente va implicado en toda retribución.

#### 1. EL ALMA SEPARADA DESPUÉS DE LA MUERTE

Sobre este problema San Pablo *expresamente* no nos dice nada. El término *psyjé*, tan frecuentemente empleado en la literatura helenística para designar el alma liberada del cuerpo por la muerte, *nunca* se encuentra en San Pablo en ese sentido.

1. "Así se explica que muchos *teólogos heterodoxos* sostengan que el Apóstol se representa al alma inactiva, dormida, esperando la hora de la resurrección. Semejante a las sombras que revoloteaban sobre las orillas del Erebo mitológico, no tendría el alma, según éstos, ni

---

(43) No queremos terminar esta sección sin decir dos palabras sobre lo que se llama *existencialismo bíblico*, es decir sobre la descripción que se hace del hombre por algunos autores en pos de Rudolf Bultmann con terminología de filosofía existencialista. El hombre caído en el poder de la *Sarx* y dominado por ella correspondería a la *existencia inauténtica* heideggeriana, mientras el hombre según el espíritu correspondería a la *existencia auténtica*. El paso de la existencia inauténtica propia del ser impersonal y neutro (Vorhandensein) a la existencia auténtica propia del Dasein se efectuaría en los dos casos (en el hombre bíblico y en el hombre de Heidegger) por una decisión personal existencial, que en el existencialismo bíblico, puesto el acontecimiento divino que ha entrado en nuestra existencia, se llama *fe*, o aceptación de Dios interpellante, llevando consigo una desmundanización (Entweltlichung), una distanciaci3n del mundo de la carne, una renuncia a la organizaci3n carnal de la vida, como en el Dasein se da la distanciaci3n del mundo de los objetos. (Cf. L. MALEVEZ, S. J., *Le Message chrétien et le Mítbe*. — *La Theologie de Rudolf Bultmann* (1954).

sentimiento, ni recuerdos, ni conciencia, ni personalidad, y sería necesario nada menos que el sonido de la trompeta última para sacarla de su letargo" (44).

Traen estos autores como *razones* para esta afirmación el nombre de "durmientes" dado a veces a los muertos (I Cor. 15, 18-20; Mt. 27, 52; I Thes. 4, 13-15; Jo. 11, 11; Act. 7, 60; 13, 36; 2 Pet. 3, 4).

Pero hay textos en San Pablo, como después veremos, que suponen claramente una felicidad inmediatamente después de la muerte, lo que no puede realizarse sino en el alma separada.

2. Algún autor católico recientemente (45) cree aceptable adoptar una posición mitigada distinguiendo dos *series de textos*, los primeros cronológicamente, de *influencia semítica*, y los segundos, de cierto *in-flujo helenístico*.

A) A la *primera serie* pertenecerían los textos de las cartas a los Tesalonicenses y de la primera a los Corintios. En éstas, San Pablo da la impresión que está influenciado por la mentalidad netamente semítica, según la cual un estado de felicidad sin el cuerpo es inconcebible. De ahí la necesidad de la resurrección. Dom Dupont viene a expresarse así: a) De hecho los *crístianos de Tesalónica* que se afligían por la suerte de sus hermanos difuntos no imaginaban ciertamente que se encontraban ya desde entonces reunidos con Cristo en estado de felicidad, almas sin cuerpos. Las consolaciones que Pablo les envía no consideran nunca la condición actual de los difuntos, sino únicamente su felicidad en el momento de la parusia. Todo inclina a creer, aunque San Pablo no lo exprese, que en este momento el Apóstol participa de la mentalidad semítica sobre el estado disminuído de la existencia ultraterrena antes de la resurrección corporal. De lo contrario, de otra manera sin duda hubiera consolado a los tesalonicenses diciéndoles que no tenían porqué afligirse, pues sus parientes, aunque no asistieran con vida corporal a la venida de Cristo, en su alma inmortal tenían plenitud de vida bienaventurada mediante la visión beatífica.

b) En la *primera carta a los Corintios* sucede lo mismo.

1. En I Cor. 11, 30, declara San Pablo que las faltas cometidas en la comunidad son la causa que haya muchos enfermos y un buen número se "haya dormido". La muerte aparece así como un castigo y el estado de los difuntos no es envidiable. El alma, por lo tanto, separada del cuerpo, no parece encontrarse en plenitud ontológica como para ser sujeto de felicidad.

(44) Cf. *Prat.* II, páginas 435-6.

(45) DOM DUPONT, Σὺν Χριστῷ: *L'union avec le Christ suivant S. Paul* (1953.)

2. En el capítulo 15 de la misma carta a los Corintios, a las objeciones que se le hacen contra la resurrección de los muertos, San Pablo sólo responde explicando la manera cómo sucederán las cosas en el fin de los tiempos. Nada tiene sobre el estado intermediario de los que mueren antes de la parusia. ¿No será porque San Pablo comparte todavía las ideas judías sobre la condición en que se encuentran los muertos privados de su cuerpo? Es decir, que el alma como sujeto de felicidad, según la mentalidad helenística, no ha penetrado en San Pablo para esas fechas.

B) *Textos de influjo helenístico.*

Dom Dupont, a base de un fino análisis del ambiente literario descubre en dos textos un influjo helenístico que hace concebir a San Pablo de distinta manera la realidad del alma y del cuerpo. El alma no la nombra expresamente, pero se presume que se refiere a ella en el estado de separación concebido a la manera de la filosofía griega. Este influjo por lo demás no se hace inverosímil, estando como estaban difusos en el ambiente los temas filosóficos y habiendo tenido ocasión San Pablo de conversar en sus múltiples viajes con los personajes más diversos.

a) *II Cor. 4, 7-5. 10*

El primer texto cronológicamente es el de II Cor. 4, 7-5. 10. Los indicios de influjo helenístico son las comparaciones de los vasos de arcilla y de la tienda terrestre, la expresión del hombre interior y el hombre exterior, algunas otras palabras, y la estructura de la antítesis que desarrolla Pablo en 4, 7-11. D. Dupont analiza por menudo estos indicios, y viene a concluir el influjo griego precisamente por la *confluencia* de tantos temas helenísticos en un mismo punto. Advierte, sin embargo, que mucha mentalidad semítica está superpuesta a las imágenes antropológicas griegas.

Pero a partir de II Cor. 5, 6 el vocabulario helenístico es más neto y será otra la manera de representarse San Pablo su estado después de la muerte. "Confiados, pues, osadamente (zarrountes) en todo tiempo y sabiendo que mientras estamos domiciliados en el cuerpo andamos ausentes lejos del Señor—como quiera que por fe caminamos no por vista—, confiamos pues y vemos con agrado más bien ausentarnos lejos del cuerpo y estar domiciliados cabe el Señor." Dom Dupont analiza también aquí detenidamente el lenguaje empleado por el Apóstol.

*El empleo de "zarreo"* (solamente en 5 pasajes de la epístola a los Corintios), es una palabra favorecida de los estoicos. En el mismo diálogo de Fedón la noción de "zarreo" juega un papel importante en relación con el problema de la muerte. El fundamento de nuestra seguridad delante de la muerte según el Fedón, es la convicción de que el alma es inmortal e imperecedera (63 E; cf. 88, B); 87 E; 95 C; 114 s.). (46).

La muerte considerada como un *cambio de domicilio* (apodemia) se encuentra también en Platón en la Apología y en el Fedón, y es un tema muy divulgado en tiempo de San Pablo (47).

Dom Dupont llega a esta *conclusión*. Una sola de estas coincidencias, podría ser fortuita; todas no pueden serlo. Tanto más que la analogía de las expresiones va a la par con una manera semejante de plantear el problema de la muerte y lo que sigue a la muerte. Muriendo cambiamos el domicilio en el cuerpo por el domicilio con el Señor. Esta manera de ver es insólita en San Pablo. Si el alma separada no se nombra, se supone que ella es la que va a morar con el Señor en la clara visión (48).

b) *Fil. 1, 21*

Un análisis parecido hace de Fil. 1, 21: "Cupio dissolvi et esse cum Christo", en el que prueba que este pasaje de la epístola a los Filipenses es también tributario de una *influencia de temas platónicos* que debieron llegar al Apóstol a través de la *filosofía vulgarizada de su época*.

C) *Las perspectivas* nuevas en estos dos textos son manifiestas. En ellos, y en ellos solamente, sigue diciendo Dupont, el cuerpo aparece como una carga, y la muerte como vívamente deseable. Nuestro cuerpo nos retiene alejados del Señor; sólo después de habernos despojado de él, podremos ir a morar con el Señor y a estar con Cristo. Esta nueva manera de ver coincide con un recurso a los temas de la filosofía griega relativos al alma y a la supervivencia. Al pensamiento griego debe Pablo una concepción de la muerte enteramente diferente de las ideas judías. *El helenismo ha enseñado al Apóstol a concebir la vida del alma separada del cuerpo*. Adquirido esto, San Pablo trans-

(46) Cf. W. GRUNDMANN, art. "Zarreo" en TW.

(47) CICERÓN, *Tusc. I*, 97-99; PLUTARCO (*Consol. ad Apo. II*, 12-13), etc.

(48) La simultaneidad de "ausentarse lejos del cuerpo" con *estar domiciliados* cabe el Señor es evidente a causa de la antítesis (mientras estamos en el cuerpo estamos ausentes lejos del Señor). Ahora bien, "estar domiciliados con el Señor es andar en visión": gozar de la visión beatífica.

porta espontáneamente una parte de su esperanza escatológica a la vida del alma liberada del cuerpo. En este estado el alma va directamente a juntarse con Cristo; ya no tiene que esperar una resurrección que no se producirá hasta el momento de la venida gloriosa del Señor (49).

Esta es la posición de D. Dupont. Sus finos análisis suponen una valiosa aportación a la inteligencia de San Pablo. Las conclusiones, sin embargo, no son plenamente satisfactorias ni en cuanto a lo que se refiere a la epístola a los Tesalonicenses ni en cuanto a lo que se refiere al pasaje de la 2.<sup>a</sup> a los Cor.

a) Es verdad que no se encuentra ninguna afirmación indiscutible sobre la reunión de los cristianos con Cristo inmediatamente después de la muerte, anterior a II Cor. 5, 8. Y es un hecho también que el lenguaje empleado por el Apóstol dirigiéndose a los Tesalonicenses parece no contar con esa perspectiva. Pero no es de creer que sea porque la ignora en ese momento y porque se representa siempre la condición de los difuntos según las más antiguas concepciones bíblicas.

En *resumen* el argumento es éste. Para San Pablo los muertos lo mismo que los vivos permanecen bajo la influencia de Cristo. La frase "*cum Christo*", si se tiene en cuenta toda la mística de San Pablo que arranca de la visión sobre el camino de Damasco, donde Cristo aparece estrechamente unido con los cristianos, y se tienen también en cuenta textos del A. T. referentes a la intimidad con Dios después de la muerte, no puede tener un sentido puramente escatológico referente a la Parusia.

La idea fundamental del paulinismo es que desde aquí abajo el cristiano incorporado a Cristo por el bautismo está asociado a todos sus estados y en primer lugar a su muerte y resurrección. Y es lícito suponer que San Pablo tenía ya entonces cuando escribía a los Tesalonicenses siquiera en germen la idea central de su mística, de incorporación a Cristo. En la dicha epístola se encuentran vestigios de esa idea (50).

Ahora bien, la comunión con Cristo es comunión con su muerte y resurrección y por eso no solamente Cristo resucitado escapa al imperio de la muerte, sino también el cristiano (Rom. 6, 10-11). Puesta la creencia de la resurrección de Cristo y la incorporación ya desde ahora a Cristo resucitado, la *muerte física* no podía ser para el cristiano, según San Pablo, un descenso al *Sheol* o a un estado letárgico, lo mismo enteramente como si Cristo no hubiera resucitado.

(49) Cf. D. DUPONT, o. c., Conclusión, págs. 189-191.

(50) Cf. I Tes. 4, 14. Véase v. gr. el comentario breve de la *Bible de Jer.* y el más amplio de *Études Bibliques*.

b) Por lo que respecta a los pasajes de la 2.<sup>a</sup> Epístola a los Corintios y a los Filipenses, la posición de Dupont, “de que al pensamiento griego debe Pablo una concepción de la muerte enteramente diferente de las ideas judías y de que el helenismo ha enseñado al Apóstol a concebir *la vida del alma separada del cuerpo*” (págs. 185-186), no parece tampoco sólida y suscita fuertes objeciones. La supervivencia del hombre el Apóstol no la funda *al estilo griego* sobre la afirmación de la inmortalidad del alma separada del cuerpo. Quien se supone sobrevivir a la disolución de la tienda terrestre e ir a habitar a la hora de la muerte con el Señor, no es el alma en el sentido platónico del término, sino más bien el *hombre interior* que es el yo transformado por el *pneuma*, sin que San Pablo precise más sobre la estructura ontológica de ese *hombre interior* superviviente.

Esta idea está muy de acuerdo con toda la mística de San Pablo de unión a Cristo. No hay, por lo tanto, necesidad de ir a buscar influjos extraños que si los hay, como parece, se quedan sin duda bastante en la superficie sin llegar a la profunda ideología del Apóstol, que arranca de la Revelación recibida en el camino de Damasco.

## 2. EL CUERPO RESUCITADO

1. *Los textos.* Del cuerpo resucitado habla especialmente San Pablo en I Cor. 35-55, donde se le denomina *cuerpo pneumático* en contraposición al *cuerpo psíquico* que hemos llevado sobre la tierra (vv. 44-49). Ese cuerpo *pneumático* es puesto en relación con Cristo resucitado.

Se habla también del cuerpo resucitado en Fil. 3, 21, donde también se le pone en relación con el cuerpo resucitado de Jesucristo “que transfigurará nuestro cuerpo de bajeza, hecho según la forma de su cuerpo gloria”.

El texto a los Corintios dice así:

“Si hay cuerpo animal, le hay también espiritual. Así también está escrito: “Fué hecho el primer hombre Adán, alma viviente” (Gen. 2, 7) el postrero, Adán, espíritu vivificante. Ahora que no es primero lo espiritual, sino lo animal; luego lo espiritual. El primer hombre de la tierra, terrestre; el segundo hombre, del cielo. Cual es el terrestre, tales también los terrestres; cual el celeste, tales también los celestes. Y como llevamos la imagen del terrestre, llevaremos también la imagen del celeste.”

2. *El significado* de cuerpo *pneumático* en relación con Cristo resucitado está claro, sabiendo que Jesucristo por la resurrección ha

entrado plenamente en la esfera del *pneuma* y ha sido constituido la fuente del espíritu para su cuerpo místico. Tan es así, que a Cristo resucitado se le llama a veces "espíritu" como en este texto (I Cor. 15, 45) y en I Cor. 6, 11, y viene a ser sinónima la frase de ser santificados en Cristo (resucitado, se entiende) y en el espíritu (cf. Gal. 2, 17 y I Cor. 6, 11).

Ahora sólo tenemos las primicias del Espíritu, pero son primicias de la resurrección de nuestro cuerpo (Rom. 8, 23) que será *pneumático* al ser vivificado plenamente por el espíritu, como es ahora *psíquico*, en cuanto que se considera el aspecto de su vivificación por el principio de vida natural. La incorporación a Cristo resucitado, efectuada en el bautismo y continuada a través de toda la vida tendrá su consumación en la glorificación del cuerpo arrasando los últimos reductos de la muerte.

3. En cuanto a la determinación de la *dependencia literaria* hay que advertir una *intención polémica* en la insistencia de Pablo sobre la anterioridad del cuerpo psíquico con relación al cuerpo pneumático (v. 46). "No es primero el espiritual, sino el animal, luego el espiritual." De aquí parece poderse concluir la existencia de una terminología independiente del Apóstol, terminología a la que se adapta, aunque dándole nuevo sentido.

Esta dependencia literaria parece provenir del A. T. (Gen. 2, 7) a través de la exégesis del judaísmo contemporáneo, como podemos deducir de la interpretación de Filón.

Filón comentando Gen. 2, 7 habla de una doble creación: se expresa así (*Legis Allegoriae I*): "Hay dos especies de hombres, el hombre celeste y el hombre terrestre. El hombre celeste como nacido a la imagen de Dios no participa de una substancia corruptible y totalmente terrestre; el hombre terrestre, al contrario, ha sido plasmado de una materia dispersa, que llama polvo. Por eso del hombre celeste no dice que ha sido modelado, sino formado a la imagen de Dios; el hombre terrestre, en cambio, ha sido modelado, no es prole del artífice.

El hombre terreno hay que entenderlo del *nous* que ha de ser infundido en el cuerpo, pero que todavía no lo ha sido. Este *nous* es terreno y corruptible a no ser porque Dios le inspiró la fuerza de la verdadera vida. Entonces se hace, y ya no es modelado, alma y no ociosa e informe, sino inteligente y verdaderamente viva, pues dice "el hombre fué hecho alma viviente".

(Se plantea después Filón varias cuestiones, entre otras, por qué precisamente al *nous* terreno y adieto al cuerpo regala Dios el espíritu

divino, y no a la *idea* hecha según la imagen del mismo Dios, y por qué se dice en el texto sagrado "inspiravit" (ενεφύσησε), y por qué emplea la palabra *pnoé* (πνοή): soplo, y no *pneuma*.

Al final de comentario de 2, 7 responde: "Dijo soplo y no *pneuma*, por haber alguna diferencia. Por el *pneuma* entendemos fuerza, brío: el soplo en cambio es como una brisa y un hálito suave y reposado. Por eso la mente hecha según la idea y la imagen, se puede decir que es participante del *pneuma*, pues tiene cierta fuerza su raciocinio; pero la que procede de la materia, es participante del soplo tenue y ligero...

Distingue, pues, Filón, más o menos confusamente, una doble creación: Dios ha creado en primer lugar al hombre ideal, ya esta creación se refiere en relato de Gen. 1, 27; luego ha sido modelado el hombre terrestre según el relato de Gen. 2, 7. Filón interpreta así el doble relato de la creación en función de la teoría platónica sobre la dualidad de los mundos inteligible y sensible (51).

Si hay una intención polémica en la insistencia de San Pablo sobre la anterioridad del hombre *psíquico* y terrestre con relación al hombre celeste, no se podría comprender mejor que por una interpretación en el género de la de Filón. Ese segundo hombre es Cristo hecho espíritu vivificante a partir de la resurrección. Si la interpretación judaica referida por Filón da pie a San Pablo para esta terminología, el contenido es totalmente nuevo.

Y a partir de aquí la interpretación del "cuerpo pneumático" fluye espontáneamente.

Este cuerpo pneumático será semejante al cuerpo glorificado de Nuestro Señor (Phil. 3, 21). Este sustantivo "*cuerpo de gloria*" sin duda lo ha tomado Pablo, no de los misterios, sino de la visión del camino de Damasco en que el Señor le apareció en envuelto en luz (Act. 22, 11). Hay en esta expresión un recuerdo de las teofanías del A. T. en que Dios aparecía al hombre en su gloria (Lev. 9, 23; Núm. 12, 28). Por otra parte "gloria" y "pneuma" están en estrecha relación. El creyente, pues, debe ser transformado según la imagen de Dios o de Cristo (I Cor. 15, 49; II Cor. 3, 18; I Cor. 11, 7; Rom. 8, 29).

4. La significación de la misma palabra *pneumático*, es peculiar de los autores bíblicos en oposición al ambiente filosófico del tiempo en que la pneumatología no se había liberado todavía de la impronta materialista (52). Si originariamente en las antiguas escuelas *médicas* el *pneuma* había sido restringido al orden fisiológico y significaba un

(51) Cf. DUPONT, *Gnosis*, pág. 173.

(52) Cf. VERDEKE, *L'Evolution de la doctrine de Pneuma* (1945).

hábito caliente, y en Zenón de Cittio, el fundador del Estoicismo, el *pneuma* sigue siendo un soplo material, por influencias de la revelación bíblica ya desde el A. T. que emplea la palabra para designar al Dios trascendente, el *pneuma* iba a orientarse hacia su significación moderna de radical oposición a la materia.

En las notas del cuerpo glorioso contrapuesto al cuerpo psíquico (I Cor. 15, 42-43) aparece el contenido espiritualista del adjetivo "pneumático" (53).

#### IV

### INDICACIONES SOBRE LA EVOLUCION POSTERIOR DE LA ANTROPOLOGIA

Los autores cristianos en su cometido de expresar o de explicar las creencias cristianas, necesariamente, o directa o indirectamente, debían abordar la antropología. Ya se tratase de la doctrina cristológica, o del pecado original, o de los fines últimos, la doctrina sobre el alma como punto central jugaba un papel importante. En esta breve indicación

---

(53) Sobre la antropología ultraterrena de otros autores del N. T. diferentes de San Pablo citemos solamente estos textos. Dos pasajes se presentan en consideración en los que el alma separada se la llama no ya solamente *psyché* (Ap. 6, 9; 20, 4), sino también *pneuma* con lo que se supedita al menos un indicio precioso en favor de su naturaleza espiritual, supuesto el carácter espiritualista que tienen en los escritos bíblicos la palabra "pneuma".

a) *1 Pet. 3, 19*: "Cristo anunció a los espíritus la liberación de la cárcel". Se refiere a los muertos en el cataclismo del diluvio.

b) *Heb. 12, 23*: "Los espíritus de los justos llegados a la consumación". "Pneumata" es una designación corriente para el alma de los hombres separada de sus cuerpos, antes de la resurrección (*1 Pet. 3, 19*; Cf. *Sap. 3, 1; 4, 7-13*; *Ap. 6, 9*; *Henoch 22, 3 ss.*; *103, 3*). La frase "ta pneumata ton dikaion" se encuentra en *Henoch 22, 9; 41, 8; 103, 3* y fué probablemente escogida para asemejar la condición nueva de estas criaturas carnales a la de los ángeles llamados *espíritus* en *Heb. 1, 14*.

Estas almas están revestidas de la *doxa* (*Ascens. de Ps. 9, 7-12*) y habitan con los espíritus puros en el séptimo cielo (*Ibid. 9, 6-7*) no formando más que una raza (*Henoch 39, 1; 70, 4 ss.*). Estos hombres han llegado ya al fin y por consiguiente están consumados en perfección (Cf. *Sap. 4, 13*; *PHILON, Leg. Alleg. 3, 74*). El perfecto (*Heb. 12, 23*) señala el carácter estable y definitivo de su condición. (Cf. *SPICQ, Epître aux Hebreux, in loc.*)

c) Sobre las palabras de Jesucristo: "Qui enim perdidit animam suam, inveniet eam". Cf. "Biblica", 1933, págs. 435-447 (P. Bea). "Anima" significa allí en el segundo miembro la vida sobrenatural o el asiento de la vida sobrenatural. No debe entenderse en el sentido griego, sino semítico.

podemos distinguir *dos épocas*, hasta el siglo iv y desde el siglo iv en adelante (54).

1. El ambiente doctrinal en que se mueven los primeros autores cristianos era *poco propicio* para tener líneas claras de pensamiento, al querer filosofar los datos antropológicos recibidos del dogma.

Tenían la formación de la filosofía pagana del tiempo (estoicismo o neoplatonismo) y las ideas de los filósofos paganos sobre las cuestiones del alma eran muy confusas. La noción de espiritual se había oscurecido después de Aristóteles y Platón. Los estoicos profesan una pneumatología materialista. Hacen del mundo un animal inmenso animado por el mismo Dios, y cada alma es una parcela (material) de esa alma divina. La atmósfera estaba saturada de ideas confusas, y difícil era que los primeros autores cristianos se sustrajeran a las influencias del ambiente y de su primera formación. Afirman los datos recibidos de la revelación tales como el alma distinta del cuerpo e inmortal, pero no veían repugnancia (muchos) en tener al alma como material de acuerdo con las concepciones estoicas.

Por otra parte, algunos textos de la misma Escritura parecían estar de acuerdo con las ideas que tenían de antemano recibidas de la filosofía. Una mentalidad formada en el Platonismo, fácilmente encontraba un sentido *tricotomista* en los textos de San Pablo, sobre los dos hombres que viven en nosotros, y sobre la distinción de los hombres psíquicos de los espirituales. Igualmente el lenguaje popular de nuestro Señor hablando del *dedo de Lázaro* y de la *lengua del rico Epulón* podían inducir a quienes por sus ideas previas tenían por inseparables el alma y el cuerpo, a figurarse las almas separadas dotadas de un cuerpo especial.

No es de extrañar que puestas estas circunstancias el progreso de filosofar el dogma fuera *lento*.

2. Pero si la Filosofía en esta *primera época* (hasta el siglo iv) no había servido apenas sino para suscitar las cuestiones y plantearlas netamente, a partir del siglo iv, por obra de algunos Padres (v. gr. Gregorio de Nisa y San Agustín) y los escolásticos, la razón esclarecería con su luz los datos dogmáticos, yendo mucho más allá de lo que habían ido Platón y Aristóteles.

Salvo las hesitaciones sobre el origen del alma, la doctrina de San Agustín, será la que prevalezca y la que tomará la Escolástica para incorporarla en su vasto sistema.

---

(54) Una orientación sobre este punto se puede encontrar en el artículo "Ame" del *Dictionnaire de Theologie Catholique* I, 977 ss.



FR. JOSE GOITIA, O. F. M.

INDICACIONES TEMPORALES EN LA ESCATOLOGIA

## SUMARIO

Introducción:

I. — Terminología rabínica y neo-testamentaria.

1. Terminología concerniente al עולם-הַעֲדָתָא en cuanto dichos términos se refieren al siglo presente, al mundo actual...
2. Terminología concerniente al עולם-הַבְּרִיָּתָא en cuanto dichos términos se refieren al siglo futuro, al mundo que ha de venir.

II. — Contenido doctrinal.

1. Concepción fundamental del עולם-הַעֲדָתָא.
2. Doctrina de la eternidad y עולם-הַבְּרִיָּתָא.

Excursus I. La literatura apocalíptica.

Excursus II. Aplicación al Nuevo Testamento.

Conclusión.

## INTRODUCCION

**S**E nos ha propuesto el estudio de los términos temporales de la escatología en la literatura rabínica de la época de Cristo. La materia, sin querer caer en el tópico de todos los especialistas, para quienes el objeto de su estudio es siempre de transcendental importancia, reviste, sin duda alguna, un interés serio, por cuanto los dos términos con los cuales hemos de jugar a lo largo de todo el estudio:  $\sigma\lambda\upsilon\gamma$  - αἰών, ceñirán a su vez el recinto de toda una serie de tratados teológico-dogmáticos, no tan sólo escatológicos, mas igualmente trinitarios.

Para el exégeta y el crítico historiador que examina el ambiente hebraico de la época de Cristo, no es ningún secreto la constitución y el modo de ser tan peculiar del pueblo y mundo judío. Rodeado, y en los años de Cristo, dominado por pueblos de cultura y Weltanschauung asaz distintas y dispares, la diminuta porción de Jahwe debía luchar denodadamente si no quería permitir ver su religión invadida de ideas y ritos alienígenas.

La historia de Pablo, oriundo de Tarso, metrópoli cuya cultura griega tan solo se inclinaba ante Atenas, nos muestra vivamente el ambiente religioso-intelectual de la época. Pablo exclamará en su discurso ante el pueblo de Jerusalén: "Ego sum vir Judaeus, natus in Tarso Ciliciae, nutritus autem in ista civitate, secus pedes Gamaliel eruditus juxta veritatem paternae legis, aemulator legis, sicut et vos omnes estis hodie" (Act. 22, 3). Este grito de Pablo es el eco subconsciente de una autodefensa, por medio de la cual el Apóstol de las Gentes quiere probar no ser él un innovador, un espíritu que, en contra de la tradición de sus mayores, trata de implantar una nueva forma de vida. El "hebraeus ex

hebraeis" (Phil. 3, 5) será el toque de alarma que secundará los movimientos de oposición ante los anhelos de renovación e infiltración de Emperadores como Tiberio y Calígula, por no ceñirnos más que a los años de la vida de Cristo o inmediatamente subsiguientes.

Teniendo presente este ambiente que se respiraba en los años de Cristo, a nadie extrañará que el científico trate de adentrarse en la literatura y el mundo intelectual de los representantes de la ciencia judía. Cristo, el Rabbi de Nazareth, fué un hombre que vivió, como todo ser humano, su ambiente. Su ministerio público se desenvolvió en favor de judíos estrictamente palestinos, en modo alguno de la Diáspora, en contra de lo que acaecerá más tarde en el ministerio de la mayoría de los Apóstoles. Su lenguaje fué igualmente el arameo, la lengua por tanto que hablaba el pueblo; lengua que, como todo idioma, aporta tras de sí y contiene todo un mundo de ideas, bien definidas unas, no tanto otras, pero todas ellas vivas y en pleno desarrollo y circulación entre el grupo racial que habla dicha lengua. Si el Rabbi Divino, por tanto, se dirige a sus oyentes empleando el término  $\text{דָּבָר}$ , es evidente que se sirve del contenido doctrinal que dicho vocablo encierra.

Conocer las ideas judías contemporáneas a Cristo, su contenido teológico-doctrinal, debe ser una de las tareas primordiales del exégeta católico que quiera interpretar debidamente la mente de Cristo y de toda la tradición neo-testamentaria.

En gran parte, este ambiente judío está contenido para nosotros en la literatura rabínica, ese mundo de dichos célebres de autores, asaz dispares en autoridad y veneración, que han sido conservados y coleccionados merced al trabajo y cuidado de la tradición mnemotécnica, que tan relevante papel desempeña en el mundo oriental, sobre todo en épocas antiguas.

La colección más antigua es la Mischna, que probablemente estaba ya confeccionada para fines del siglo II después de Cristo, mediante la labor del Rabbi Juda ha-Nasi (entre el 150-195).

Bien que la fecha parezca un tanto tardía, con todo los especialistas en cuestiones rabínicas admiten su autoridad, aún en lo que atañe a la época de Cristo, pues, como indicaba hace ya algunos decenios el célebre historiador Schürer, "die Grundlagen des hier fixirten Traditions-Stromes gehen nicht nur in die Zeit Christi, sondern noch weit hinter dieselbe zurück" (1): su aspecto doctrinal reflejaría por ende el mundo intelectual ya anterior a Cristo.

(1) SCHÜRER, E., *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I, p. 112. Leipzig, 1901.

Teniendo ya completado nuestro estudio, hemos recibido la novísima obra del P. Bon-

Por dicha razón, bien que nuestro trabajo quiera investigar el contenido del término עוֹלָם en la literatura rabínica contemporánea de Cristo, la mayoría de textos que aduciremos serán patrimonio de rabinos que han vivido después de Cristo, y en su mayor parte tras la destrucción de Jerusalén, el año 70.

Pues, como indicaremos más tarde en el cuerpo del artículo, todo investigador de problemas rabínicos se encuentra frente a un fenómeno, que a primera vista puede dejar un tanto perplejo: la escasez de documentos escritos de rabinos anteriores al año 70 después de Cristo. Fenómeno que, a nuestro humilde parecer, no envuelve ninguna gravedad bajo el punto de vista de la autoridad doctrinal y contenido ideológico de los problemas, ya que bien conocemos el valor y puesto preponderante que la fiel transmisión oral ejercía entre los pueblos orientales en todos los tiempos, mas de modo especial en la antigüedad.

A este particular, recuerdo una de las charlas siempre tan amenas de Ricciotti, quien entre los innumerables ejemplos, antiguos y modernos, de fiel transmisión oral de libros enteros, aducía el caso del Corán, libro que se transmitió durante años merced únicamente a la tradición oral, mediante los métodos orientales de mnemotécnica.

Nuestro estudio lo dividiremos en dos partes:

*Primera parte:* Terminología rabínica y neo-testamentaria.

*Segunda parte:* Contenido doctrinal.

## I

### TERMINOLOGIA RABINICA Y NEO-TESTAMENTARIA

En esta primera parte, se nos impone la enumeración escueta de la terminología en relación con los términos עוֹלָם - αἰών. Dada la aparente diversidad y abundancia de expresiones en orden a estos términos, trataremos de clasificarlas bajo dos puntos de vista:

I. Terminología concerniente al עוֹלָם - αἰών, en cuanto dichos términos se refieren al siglo presente, al mundo actual, etc.

---

sirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma, 1955. En el prólogo, el ilustre investigador de cuestiones rabínicas no titubea en dar el siguiente juicio sobre el valor de la colección rabínica: "...la littérature rabbinique, autrement copieuse et peu accessible, postérieure, dans son ensemble, aux origines chrétiennes, mais reflétant, pensons-nous, plus exactement ce que Moore appelle la tradition catholique du Judaïsme", o. c., V.

II. Terminología concerniente al עולם - αἰών, en cuanto dichos términos se refieren al mundo futuro, al siglo que ha de venir, etc. (2).

1. TERMINOLOGÍA CONCERNIENTE AL עולם - αἰών, EN CUANTO DICHS TÉRMINOS SE REFIEREN AL SIGLO PRESENTE, AL MUNDO ACTUAL...

Entre las distintas expresiones que pudiéramos agrupar en este primer enunciado, se hallan:

a) La célebre y tan citada fórmula: "este siglo, este mundo". Dicha fórmula:

α] los *Rabinos* la enuncian, en sus distintas modalidades lingüísticas:

- 1) hebr.: העולם הזה
- 2) aram.: עֲלְמָא קַדְרִין  
קַדְרִין עֲלְמָא  
עֲלְמָא דִין  
דִין עֲלְמָא

β] el *Nuevo Testamento* es igualmente rico en enunciar esta primera fórmula, indicada siempre mediante el uso de pronombres o adverbios:

1) ὁ αἰὼν οὗτος: Mt. 12, 32; 13, 22 (lección críticamente no cierta); Lc. 16, 8; 20, 34; Rom. 12, 2; I Cor. 1, 20; 2, 6. 8; 3, 18; II Cor. 4, 4; Eph. 1, 21.

2) ὁ νῦν αἰὼν: I Tim. 6, 17; II Tim. 4, 10; Tit. 2, 12.

3) ὁ ἐνεστώς αἰὼν: Gal. 1, 4.

Merecen mención aparte otras tres fórmulas neo-testamentarias, que no encierran en su enunciado literal el término αἰών, mas envuelven idéntico contenido doctrinal. Dichas fórmulas son las siguientes:

1) ὁ καιρὸς οὗτος: Mc. 10, 30; Lc. 18, 30.

2) ὁ νῦν καιρὸς: Rom. 3, 26; 8, 18; 11, 5; II Cor. 8, 14.

(2) Reservando la segunda parte de nuestro estudio a la significación y contenido doctrinal de los términos עולם-αἰών, es evidente que en esta primera parte no queremos presuponer por el momento nada definitivo; por lo que las expresiones: mundo actual, futuro, siglo que ha de venir, etc., no envuelven en sí, en esta primera parte, más que la traducción simple y literal de la terminología rabínico-neo-testamentaria, sin que les demos, por ende, ningún valor doctrinal y teológico. De ahí el uso indiferente que hacemos de mundo y siglo en este apartado.

Tanto la primera como la segunda fórmula hallan su equivalente, de uso muy raro, en la expresión rabínica **יְמֵי הַיְהוּדָה**.

3) la expresión tan johánica:  $\acute{\omicron}$  κόσμος οὐτος: Jo. 8, 23; 9, 39; 11, 9; 12, 25. 31; 13, 1; 16, 11; 18, 36; I Jo. 4, 17; I Cor. 3, 19; 5, 10; 7, 31; Eph. 2, 2.

b) Las fórmulas diversas en su enunciado, idénticas de contenido, mediante las cuales Dios es proclamado:

1) *Señor del siglo, del mundo:*

**רְבוּנוּ שְׁלֵעוֹלָם** (Mekhiltha, 56.\*).

**רְבוּן עֲלֵמָא** (Onk. Ex. 34, 22; Targ. Is. 3, 1).

**רְבוּנֵי עֲלֵמָא** (Targ. Qoh. 4, 13).

**רְבוּן כָּל עֲלֵמָא** (Targ. Schir 5, 2).

**כְּרִי (מְרֵא) עֲלֵמָא** (Targ. Qoh. 5, 11; Schir 2, 13; 8, 3).

2) *Rey del mundo, del siglo:*

**מְלִיךָ הָעוֹלָם** (Seder Rab Amram I, 1 b; cfr. Jer. 10, 10).

**מְלִיךָ עֲלֵמָא** (Targ. Zach. 14, 17).

**מְלִיכָא דֵי עֲלֵמָא** (Seder Rab Amram I, 1 b).

3) *Dios del mundo, del siglo:*

**אַלֹהֵי עֲלֵמָא** (Onk. Gen. 21, 33; Targ. Is. 40, 28; 42, 5).

c) Las fórmulas que contienen el **עוֹלָם** en plural, de capital importancia por lo que atañe a la doctrina teológica de la eternidad. En orden a su enunciado terminológico, podemos comprenderlas en este número, al igual que en el siguiente, pues incluyen en sí tanto el mundo, el siglo presente como el futuro, dada su fórmula plural.

1) *Señor de los siglos, mundos — de todos los siglos, mundos:*

**רְבוּן הָעוֹלָמִים**

**רְבוּן כָּל-הָעוֹלָמִים** (Seder Rab Amram I, 2.\* 12.\*, 27.\*).

2) *Fortaleza de los mundos, de los siglos:*

**צוּר הָעוֹלָמִים** (Seder Rab Amram 3 b; cfr. Is. 26, 4).

3) *Fuerte de los siglos, de los mundos:*

עַל־מֵיָדָי תִּקְרָה (Targ. Is. 26, 4).

4) *Rey de los mundos, de los siglos:*

מֶלֶךְ עַל־מֵיָדָי (Targ. Is. 6, 5; 30, 33; Ez. 1, 24; Zach. 14, 16).

Expresión esta última que se halla su correspondiente neo-testamentaria, al menos en la fórmula paulina de I Tim. 1, 17: τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, y en la lección, críticamente no cierta, de Apoc. 15, 3.

Ni podemos olvidar las fórmulas de la literatura pseudoepigráfica y apocalíptica, tan copiosa en orden a la presente materia. Bien que su influencia en los rabinos sea siempre problemática, no obstante, en lo que atañe a nuestro tema actual, su contenido doctrinal es de tal cuantía que bien merece una citación aparte, reservando un examen ulterior para la segunda parte de nuestro estudio.

Limitándonos a tres de los libros examinados: el libro de Henoch, el libro IV de Esdras y el Apocalipsis de Baruch, el primero de antigüedad venerable (fines del siglo II antes de Cristo), por lo que hace a los capítulos 1-36 y 72-108 del libro; el segundo, según la opinión de Schürer, del tiempo de Domiciano (81-96 p. C.) y el tercero, igualmente tras la destrucción de Jerusalén (3), hallamos las siguientes fórmulas que hablan de עַל־מֵיָדָי - αἰών presente:

1) *Libro de Henoch:*

- a) ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος: 1, 3.
- b) ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων: 12, 3.
- c) κύριε ὁ τῆς δικαιοσύνης κυριεύων τοῦ αἰῶνος: 22, 14.
- d) ὁ κύριος τῶν αἰώνων: 9, 4.
- e) ὁ βασιλεὺς τοῦ αἰῶνος: 25, 3. 5. 7.; 27, 3.

2) *Libro IV de Esdras:*

- a) hoc saeculum: 4, 2. 27; 6, 9; 7, 12; 8, 1.
- b) istud saeculum: 6, 55.
- c) praesens saeculum: 7, 112.
- d) saeculum prius: 6, 55.
- e) hoc tempus: 7, 113.
- f) hic mundus: 9, 19.

(3) Cfr. SCHÜRER, *o. c.*, III, p. 328.

3) *Apocalipsis de Baruch*:

- a) hic mundus: 15, 7; 48, 50.  
 b) mundus iste: 14, 13; 15, 8; 51, 14.  
 c) hoc tempus: 16, 1; 83, 10. 11. 12. 13. 14-20.  
 d) tempus praesens: 44, 9.

## 2. TERMINOLOGÍA CONCERNIENTE AL עוֹלָם הַיְהוּדָה - αἰών, EN CUANTO DICHS TÉRMINOS SE REFIEREN AL SIGLO FUTURO, AL MUNDO QUE HA DE VENIR...

Entre las distintas expresiones que indican esta idea, hemos de enunciar:

a) La fórmula clásica que se contrapone al עוֹלָם הַיְהוּדָה para indicar "el mundo, el siglo futuro". Dicha fórmula:

α] se halla enunciada por los *Rabinos*:

1) hebr.: הָעוֹלָם הַבָּא

2) aram.: עֲלְמָא רֵאָתִי

רֵאָתִי עֲלְמָא

עֲלְמָא רֵאָתִיר לְמִיָּתִי (litt.: mundo, siglo que está decretado, determinado, ha de venir, es decir, que ciertamente ha de venir).

β] el *Nuevo Testamento* enuncia dicha idea, mediante el uso de participios que envuelven la idea de futuribilidad, que se adjuntan al término αἰών:

- 1) ὁ αἰών ὁ μέλλων: Mt. 12, 32; Eph. 1, 21.  
 2) μέλλων αἰών: Hebr. 6, 5.  
 3) ὁ αἰών ὁ ἐρχόμενος: Mc. 10, 30; Lc. 18, 30.

b) La fórmula estrictamente correlativa a la clásica para indicar "el mundo, el siglo presente", עוֹלָם הַיְהוּדָה, pero que ha quedado suplantada totalmente por la descrita en el apartado precedente; esta segunda fórmula la hallamos enunciada únicamente en lenguaje arameo, y muy rara vez:

$$\left. \begin{array}{l} \text{הָהוּא עֲלְמָא} \\ \text{עֲלְמָא הָהוּא} \end{array} \right\} = \text{aquel mundo.}$$

En el Nuevo Testamento la hallamos, si no hemos fallado en el cómputo, una tan sola vez, en Lc. 20, 35: ὁ αἰὼν ἐκεῖνος.

c) La fórmula, igualmente aramea:

$$\left. \begin{array}{l} \text{עֲלָם אַחֲרָו} \\ \text{עֲלָם אַחֲרָו} \end{array} \right\} = \text{otro mundo.}$$

d) La expresión, no muy frecuente:

עוֹלָם הַדָּרָשׁ, mundo nuevo, que nos recuerda la expresión del Apoc. 21, 1, con el término οὐρανός en lugar de αἰών: καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν.

e) La expresión rica de contenido doctrinal:

עוֹלָם שְׂכֹוֹלוֹ אָרוֹךְ "mundus qui longissimus est".

Por lo que se refiere a la literatura pseudoepigráfica y apocalíptica, la mayoría de las fórmulas relativas al siglo, al mundo futuro, revisten un ropaje bien marcado, de claro contenido doctrinal y teológico, más propias por tanto de ser estudiadas en la segunda parte de nuestro estudio.

Limitándonos a enunciar las fórmulas más simples, que expresan dicha idea, podemos clasificarlas en el orden siguiente:

1) *Libro IV de Esdras:*

- a) futurum tempus: 7, 113; 8, 52.
- b) saeculum sequens: 6, 9.
- c) saeculum majus: 7, 13 (expresión que hallamos igualmente en el libro de Henoch: 65, 6 ss., un siglo anterior al libro de Esdras).
- d) saeculum venturum: 7, 47.
- e) futurum saeculum: 8, 1.
- f) immortale tempus: 7, 119.

2) *Apocalipsis de Baruch:*

- a) mundus cui finis non est: 48, 50.
- b) mundus qui non moritur: 51, 3.
- c) tempus quod non praeteribit: 44, 11.
- d) tempus quod praeterire non potest: 51, 16.
- e) hora quae manebit in aeternum: 44, 12.

Fórmulas todas ellas de un contenido asaz elocuente y claro, por lo que atañe a la significación doctrinal de dichos conceptos.

## II

## CONTENIDO DOCTRINAL

## 1. CONCEPCIÓN FUNDAMENTAL DEL עוֹלָם - αἰών

Buscar en medio de este abultado conglomerado de fórmulas, el contenido y la doctrina central que radica en su base, es una tarea ya definida por Strack-Billerbeck como difícil (4).

La primera dificultad a la que ha de hacer frente el investigador científico en el estudio del contenido doctrinal del עוֹלָם, es la variedad y diversidad de conceptos que dicho vocablo puede entrañar en sí.

Nuestra mentalidad actual, filosófico-teológica, debe su estructura fisiológica, por llamarlo así, a categorías que emanan directamente del mundo filosófico griego. Las categorías terminológicas, bajo las cuales expresamos nuestras ideas filosóficas y teológicas, derivan de ese mundo maravilloso, que es el mundo de la ciencia griega, a través sobre todo del mundo escolástico.

Esta primera observación debe completarse con otra, no menos importante y capital: la mentalidad rabínica, y no creemos errar al añadir neo-testamentaria, son bien ajenas a ese mundo filosófico griego, hallándose su estructura mental formada por categorías terminológicas asaz dispares.

A este particular, séame permitido un recuerdo personal, referente a mi tesis doctoral de Teología, presentada ante la Facultad de la Universidad Católica de Friburgo, en Suiza, sobre el tema "Concepto dinámico del πνεῦμα en el Nuevo Testamento", cuya síntesis intentamos presentar ante esta venerable Asamblea para su discusión, pero al fin, por falta de tiempo, no nos ha sido posible.

En ella, estudiando a la luz del Nuevo Testamento el concepto dinámico del πνεῦμα, llegamos a conclusiones que, si bien no estimamos contrarias a las teológicas de nuestros tratados escolásticos, envuelven, sin embargo, facetas un tanto dispares, de matiz bien vitalista y, a nuestro juicio, de más rico contenido espiritual, que hacen de las doc-

---

(4) "Das Lehrstück, das wir zu der Überschrift: \*Diese Welt, die Tage des Messias und die zukünftige Welt\* zusammengefasst haben, gehört zu denjenigen Stoffen, über die die Meinungen in der altjüdischen Literatur ganz besonders stark durcheinander- und widereinandergehen." STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, IV, p. 799. München, 1922.

trinas teológicas, no un puro sistema concatenado, frío y estático, sino más bien un principio dinámico y vital.

Merced al estudio del contenido neo-testamentario del concepto del  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ , llegamos a conclusiones sobre la persona humana del Cristo, su constitución mesiánica, su constitución divina a partir de la Resurrección, sobre los sacramentos, sobre la personalidad del  $\pi\nu\epsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$  mismo, etcétera, que, si bien soy yo el primero en considerarlas todavía discutibles, hacen ver, no obstante, los conceptos asaz dispares que un mismo e idéntico vocablo puede revestir en una Teología Bíblica que radica su estudio esencialmente en las fuentes bíblicas, y una teología que trate de escudriñar en dichas fuentes influida por una Weltanschauung, un mundo de categorías filosóficas, que no responden, al menos plenamente, al mundo bíblico.

Este fenómeno creemos igualmente poder descubrir en el objetivo de nuestro estudio actual sobre el  $\epsilon\tilde{\iota}\omega\tilde{\nu}$ . La filosofía griega juega con términos que, en orden al  $\epsilon\tilde{\iota}\omega\tilde{\nu}$ , revisten matices, a nuestro juicio, en modo alguno identificables, al menos en su totalidad, con el contenido hebreo de dicho término.

#### *Expresiones técnicas de la filosofía griega en orden a nuestro tema*

En la historia de la filosofía griega, dos términos juegan papel preponderante, no idéntico en las distintas escuelas. Podemos distinguir a este particular:

##### 1) *La filosofía griega antigua:*

- a)  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  = tiempo absoluto, tempus in se.
- b)  $\alpha\lambda\acute{\omega}\nu$  = tiempo relativo, correspondiente a un ser, a una creatura.

2) *Platón:* El preclaro discípulo de Sócrates, principalmente en su obra "Timaeus", 37 d, dará a los dos conceptos filosóficos de  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  y  $\alpha\lambda\acute{\omega}\nu$  un contenido doctrinal tal, que no sólo cambiará la concepción antigua del mundo filosófico griego, mas conseguirá igualmente que su teoría sea la base doctrinal de futuras concepciones filosófico-teológicas.

Platón, que admitirá al contrario de su más ilustre discípulo, el Estagirita, la creación no eterna del mundo, partirá de esta última doctrina para establecer el siguiente postulado doctrinal en su sistema filosófico:

- a)  $\alpha\lambda\acute{\omega}\nu$  = sin tiempo, opuesto a tiempo (= aeternitas idealis).
- b)  $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\varsigma$  = tiempo, creado juntamente con el mundo.

Como se ve, la diferencia entre la concepción platónica y la anterior de la antigua filosofía griega es bien manifiesta y palpable. La doctrina base, en la concepción platónica, es por ende la oposición existente entre tiempo y eternidad, χρόνος y αἰών: estamos ante dos términos opuestos entre sí, contradictorios.

Doctrina, a nuestro humilde parecer, de transcendental importancia, por reflejar perfectamente nuestro mundo actual filosófico y teológico. Pero doctrina a su vez que no hallará eco perfecto en la literatura rabínica, ni, a nuestro modo de ver, en los libros neo-testamentarios.

3) *Aristóteles*, quien, en contra de su maestro, el divino Platón, llegará a conclusiones dispares por lo que atañe a la doctrina de la creación del mundo, retornará prácticamente a la concepción antigua de la filosofía griega en orden al valor conceptual de χρόνος y αἰών.

4) *Filón de Alejandría*, por su parte, adherirá a la doctrina platónica (5).

Teniendo presente esta concepción de la filosofía griega, podemos adentrarnos en el examen del contenido doctrinal del término עולם y su correlativo neo-testamentario αἰών.

#### *Concepción rabínica del עולם.*

A nuestro juicio, la concepción básica, que nos ha de servir para la plena comprensión del contenido doctrinal del עולם - αἰών, es la que se presenta en las fórmulas antitéticas הַעוֹלָם הַזֶּה וְהַעוֹלָם הַבָּא.

Esta doctrina sobre los dos עולם, que en la literatura apocalíptica halla un eco resonante ya un siglo antes de Cristo, ejerce igualmente un papel preponderante en nuestro mundo rabínico.

#### 1) *Testimonios rabínicos sobre la existencia de los dos עולם.*

Por lo que atañe a la literatura rabínica anterior a la destrucción del templo de Jerusalén, el año 70 p. C., hemos de constatar la parsimonia de textos referentes a este particular. Este fenómeno, ya citado en páginas anteriores, no minimiza en modo alguno el valor de la literatura rabínica en orden al tema presente.

Este fenómeno se encuadra perfectamente dentro del marco general de las características fundamentales de la literatura rabínica. La colec-

(5) Cfr. sobre este particular la síntesis que da el autor del artículo αἰών en el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I, pp. 197-198. Stuttgart, 1933. "

ción de dichos célebres de los maestros del pueblo de Jahwe toca en todas las cuestiones el límite del año 70, por lo que atañe al término a quo.

Tras dichas fechas, la literatura rabínica se desborda, por así decirlo, multiplicando en variedad portentosa toda una serie de textos escritos que muestra palpablemente que dicha doctrina no es fruto de una generación espontánea, mas debe su floración a una serie indefinida, larga de años.

Por otra parte, no es ningún secreto la fidelidad de los rabinos judíos en conservar tradicionalmente, y excesivamente a la letra, los dichos de sus maestros, que se transmitían durante años a través de los discípulos.

Ello se palpa igualmente en la lectura de casi todas las páginas de la Mischna. Ese afán del valor tradicional, llamémoslo así, de los dichos, halla su estructura externa en la citación escrita de los mismos textos.

Como indica acertadamente Bonsirven, "nous découvrons, dans la tradition et dans la transmission manuscrite de nos documents, la préoccupation évidente d'attribuer les sentences à leur véritable auteur: souvent une note indique que tel propos, attribué dans le texte à Eliézer par exemple, a été prononcé par Eléazar; d'autres fois on précise: tel rabbin dit, mais d'autres disent que c'est tel autre rabbin; nous constatons également que dans les divers documents une sentence est toujours attribuée au même docteur; souvent aussi une chaîne d'attestations vient confirmer l'authenticité: R. Johanan disait au nom de R. Siméon b. Yohay, lequel le disait au nom de R. Eliézer" (6).

Difícilmente nuestra crítica histórica moderna puede exigir una concatenación más perfecta de autoridades externas que valoricen un testimonio de la tradición.

Igualmente, el testimonio del Nuevo Testamento a nuestro respecto juega un papel importante, por cuanto sus citaciones demuestran que la doctrina sobre los dos  $\text{עלם}$  era del mundo corriente. De lo contrario, difícilmente se comprende que el mundo rabínico tomara una doctrina del patrimonio cristiano, siéndonos bien clara, por lo que se dice en la misma Mischna, la posición de los rabinos judíos en contra de los cristianos (7).

a) *Entre los testimonios que preceden al año 70 p. C.*, citaremos los que personalmente hemos podido examinar, y que creemos abarcar todos los conocidos hasta la fecha, pues ni en los autores que tratan de cuestiones rabínicas hemos encontrado nuevos textos.

(6) BONSI RVEN, o. c., VII.

(7) Cfr., por ejemplo, el tratado Aboth 5, 19.

1) El más antiguo sería el que se conserva en la colección BM (= Baba Meçisa, que trata de las relaciones entre el trabajador y el señor que da el trabajo, etc., cuestiones de comercio y de industria en general), 2, 8 c, 18: en dicho texto se refiere de Simeón ben Schatach (90-70 a. C.) que decía: "La exclamación en boca de un pagano: \*Alabado sea el Dios de los Judíos\*, es de más valor que el obtener, el ganar todo este עוֹלָם": אַגַּר כָּל הַדִּין עָלֵינוּ:

2) Del célebre Hillel (20 a. C.), la colección Aboth 2, 7, entre los dichos de los más autorizados maestros de Israel, nos relata el siguiente del grande fundador de la escuela de su nombre: "Quien obtiene palabras de la Ley, de la Tora, obtiene la vida del mundo futuro": קִנְיָה לוֹ דְּבָרֵי תוֹרָה קִנְיָה לוֹ חַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא.

3) En la Tosephta, colección que, como indica su nombre, viene a completar la Mischna, siendo, por tanto, posterior a esta última, se nos refiere en el tratado Pea 4, 18 (24) del rey Monobazus (un prosélito del 50 p. C.), que a sus parientes, que le reprochaban el uso pródigo que hacía de sus bienes, respondía: "Mis padres han acumulado riquezas en este mundo בְּעוֹלָם הַזֶּה; y yo he acumulado para el futuro לְעוֹלָם הַבָּא."

4) En GnR 14 (10b) (= comentario midrásico sobre el Génesis, bastante posterior a la Mischna) se dice sobre las dos escuelas, la de Schammai y la de Hillel, que, en tiempo de nuestro Redentor, ejercían ya su influencia: "La escuela de Schammai afirmaba: La formación del hombre en el mundo futuro בְּעוֹלָם הַבָּא no será como la formación del hombre en este mundo בְּעוֹלָם הַזֶּה. En este mundo se comienza (en el seno materno) por la piel y la carne, y se termina por los tendones y huesos. Pero en el futuro se comienza por los tendones y los huesos y se termina por la piel y la carne, pues así se dice de los muertos de Ezequiel en Ez. 37, 8. La escuela de Hillel decía: "Al igual que la formación del hombre en este mundo, así lo será también en el futuro. Comienza por la piel y la carne y termina por los tendones y los huesos, pues así dice Job: «Nonne sicut lac mulsisti me?»" Job 10, 10, etc. (8).

b) *Entre los testimonios tras el año 70 p. C.*, que son múltiples, citaremos únicamente aquellos que por su claridad o curiosidad exegética pueden servir de botón de muestra:

(8) Prescindiendo de las concepciones anatómico-fisiológicas, bien comprensibles en tiempos tan remotos, es de notar en este texto el uso, en la literatura rabínica tan frecuente, de probar sus doctrinas por textos escriturísticos cogidos, si se nos permite la expresión, por los pelos. Interpretación de textos y exégesis que llega en ciertos casos a sutilezas e ingeniosidades malabaristas de verdad curiosas, como veremos todavía a lo largo del presente estudio.

1) En el tratado ya citado Aboth 3, 11, refiérese de Eleázar de Modín (hacia 90 p. C.), que decía: "Quien comete ciertas faltas no tiene parte en el mundo futuro".

2) De Eliézer ben Hyrkanos, discípulo de Hillel (hacia 100 p. C.), se refiere que en cierta ocasión, habiendo sus discípulos abandonado las lecciones para ir a una fiesta, el severo y celoso Rabbi les replicó: "Abandonáis la vida eterna para ocuparos de la vida de una hora" (9).

3) En SDt 6, 5, par. 32 (73 b) se lee: "Rabbi Eliézer, hallándose en cierta ocasión enfermo, fueron a visitarle R. Tarphon y R. Jehosua y R. Eleázar ben Azarija y R. Aqiba.

R. Tarphon exclamó: Rabbi, de más valor eres tú a Israel que el sol; pues el sol da luz a este mundo, pero tú resplandeces en éste y en el futuro.

R. Jehosua replicó: Rabbi, de más valor eres tú a Israel que la lluvia, pues los aguaceros dan vida a este mundo, pero tú vivificas Israel en éste y en el futuro mundo.

Rabbi Eleázar ben Azarija añadió: Rabbi, de más valor eres tú a Israel que un padre y una madre; pues el padre y la madre dan hijos para este mundo, pero tú nos engendras para este y para el futuro mundo".

4) En Aboth 2, 14-16 se aduce el dicho del citado R. Tarphon (hacia 100 p. C.): "Si aprendes mucha Tora, te dará Dios gran premio...; pero no olvides que el premio a los justos se reparte en el mundo futuro".

5) En el Midrasch Megilloth, tratado de las Lamentaciones, 1, 5 (52 b), se lee: "Rabbi Eleázar ben Çadoc (hacia 100 p. C.) dijo a su padre Rabbi Çadoc: "Padre mío, da a los médicos romanos que te han curado la recompensa en este mundo בְּעֵלְמָא דְּהַיְיָ, a fin de que no tengan mérito alguno en el futuro בְּעֵלְמָא דְּאַתָּי".

6) En el tratado midrásico sobre el Pentateuco, Tanchuma, 140 b, se lee de Rabbi Jehuda (hacia 150 p. C.), que decía: "Quien responde, Amén! en este mundo, es digno de responder, Amén! también en el mundo futuro. ¿De dónde se desprende esto? Está escrito: Sea alabado Jahwe-Elohim, el Dios de Israel, de un siglo hasta el otro, Amén, Amén! (citación del ps. 41, 14). Amén en este mundo y Amén en el futuro".

7) El SDt 23, 8, par. 252 (120 a), nos aduce el dicho de Rabbi Simeón ben Jochai (hacia 150 p. C.): "Quien induce a otro a pecar es peor que el homicida, pues le priva de este mundo y del mundo futuro".

8) En el citado Midrasch GnR 14 (10 c), Rabbi José ben Halaphta (hacia 150) consuela a un padre que llora la muerte de su hijo: "Confie-

(9) Tann. I<sup>o</sup>, p. 103, édition Bacher. Strassburg, 1903.

mos en el Señor del Cielo que tu has de volver a ver tu hijo en el mundo futuro  $\text{אֵלֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ}$ .

9) Igualmente en GnR 1 (2 d) se lee: “¿Por qué ha sido creado el mundo mediante la  $\text{א}$ ? (= por qué comienza el relato de la creación en Gén. 1, 1 con la letra  $\text{א}$ , que en orden al valor numérico es igual a 2?). Para hacerte saber que hay dos mundos, este y el futuro”.

10) Y por terminar con un texto un tanto novelesco, aduciremos el relato del tratado midrásico, bien tardío, Jalqut, cuyo autor, comentando el Gén. 25, 31, nos cuenta:

“Véndeme tu primogenitura ahora mismo. Sobre este texto del Génesis se ha dicho: Cuando Jacob y Esaú estaban en el vientre de su madre, habló Jacob a Esaú: Hermano mío, dos mundos hay ante nosotros, éste y el futuro. En este mundo se come y se bebe, se comercia, se casa y se engendran hijos; pero en el futuro no hay nada de esto. Si tú quieres, tómate este mundo, y yo tomaré el futuro... A continuación negaba Esaú la resurrección de los muertos, y decía: Yo moriré y aquí se terminará todo para mí.

En aquella hora se escogió Esaú para sí este mundo y Jacob el futuro.

Cuando Jacob retornó de la casa de Labán, vió Esaú sus hijos e hijas criados y criadas, y replicó a Jacob: Hermano mío, ¿no me dijiste que tú tomarías el mundo futuro, mientras yo escogía el presente?

¿Y cómo tienes toda esta fortuna? Esaú pensaba dentro de sí: Si Dios le ha dado como premio este mundo, que no le pertenece, cuánto más le dará en el futuro, que le pertenece. Y exclamó Esaú: Si quieres, hagamos un pacto: “toma tú la mitad de este mundo y la mitad del futuro”.

## 2) *Doctrina que radica en la concepción de los dos $\text{עוֹלָם}$ .*

A través de la literatura rabínica se palpa el doble valor conceptual que envuelve la expresión  $\text{עוֹלָם}$ : ya espacial, ya temporal (10).

(10) El autor del artículo  $\alpha\lambda\acute{o}\nu$ , en el *Theologisches Wörterbuch...*, presupone estos dos valores, cuando escribe: “Die rabbinischen Zeugnisse für  $\text{עוֹלָם}$  bzw.  $\text{אֵלֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ}$  im Sinne der räumlichen Welt sind bis zum 1. Jhdt n Chr sehr spärlich, was wohl aus der mangelhaften Überlieferung zu erklären ist, finden sich aber später in grosser Menge.” SASSE, H., *o. c.*, I, p. 204.

Esta escasez de testimonios, de que habla el autor, ya dejamos anteriormente anotada y clarificada en orden al tema presente.

a) *Valor espacial del עולם.*

En orden a su valor conceptual espacial, nos hallamos ante un fenómeno no exclusivo de la literatura rabínica.

Ya el mundo filosófico griego, muchos años antes de los testimonios rabínicos que conocemos, llegó a indicar la unidad perfecta de las cosas mediante el término de κόσμος.

El κόσμος griego incluye el orden, la pulcritud, el conjunto de las cosas particulares ordenadas en un todo. De ahí que sea el término preferido de Platón, en su tratado Gorgias, para indicar el universo.

Será el término sinónimo al τὸ πᾶν, al τὸ ὅλον, que a un exégeta un tanto versado en la lectura del Antiguo Testamento le recuerda instintivamente la expresión hebrea עולם, que no rara vez los LXX nos vierten mediante el término griego κόσμος.

Si tenemos presente que para los autores vetero-testamentarios de los libros de la Sabiduría y II Macabeos, contemporáneos bien próximos de los rabinos que conocemos actualmente, esta identificación es de uso corriente, no nos hemos de extrañar, bien que el influjo de estos libros en los rabinos no sea en sí cierta, que de la identificación עולם con el universo, se llegue igualmente a la correspondencia sinónima entre universo-mundo y עולם, máxime cuando los textos rabínicos nos dan testimonio de ello (11).

b) *Valor temporal del עולם.*

El valor espacial que incluye el término עולם, se completará, por no decir se identificará, por el valor temporal del עולם. En tal grado el עולם espacial incluye la idea a su vez de temporalidad, que difícilmente pueden en ciertas expresiones separarse. En la misma nomenclatura puramente externa de las dos fórmulas הַיְהוּדִים הָעוֹלָם והַיְהוּדִים הַבְּאֵר van incluidos íntimamente los dos valores, espacial y temporal, del עולם.

Este aspecto fundamental, que envuelve el término עולם, nos lleva a deducir una consecuencia, a nuestro juicio personal, de cierta gravedad,

(11) Cfr. Mekhilthá 56 b; Siphre Num. 136; Ab. II, 11; Chag 77 d; Schir 1, 12. El autor del artículo αἴων en el *Theologisches Wörterbuch...* hace notar el papel preponderante de este valor conceptual del עולם en la literatura rabínica, cuando escribe: "Bei den späteren Rabbinen ist Welt in räumlichen Sinne geradezu die Hauptbedeutung von עוֹלָם geworden, ein Vorgang, der seine Parallele im Syrischen und Arabischen hat." SASSE, H., o. c., I, p. 204.

es decir, lo peligroso que puede ser a un investigador y exégeta, tratar de escudriñar la doctrina del עולָם, mediante las categorías griegas.

Conocemos ya, por la exposición arriba enunciada, las distintas concepciones de la filosofía griega en orden al contenido doctrinal de los términos αἰών y χρόνος. Igualmente hemos anotado brevemente la identificación griega del universo, mundo, con el término κόσμος.

En la concepción filosófica griega, por ende, no será posible enunciar el concepto de universo, mundo, etc., es decir, el valor espacial de la expresión hebrea עולָם, mediante el término αἰών, χρόνος, etc., dado que el término κόσμος encierra en sí dicho enunciado y es el único apropiado para ello.

De idéntica manera, la filosofía griega no dará lugar a perplejidades, cuando trate de enunciar el concepto de tiempo, duración, etc., del universo, para cuya expresión el lenguaje griego tiene sus términos igualmente bien definidos, como αἰών, χρόνος, etc., en la significación distinta de las diversas escuelas.

En el mundo hebreo, mundo bien dispar del griego, el עולָם envuelve por el contrario ambos aspectos conceptuales, no pudiendo por tanto ser interpretado bajo el prisma de las categorías griegas.

Dicha observación será igualmente válida en orden a los autores neo-testamentarios, autores que deben su cultura, filológica, filosófica y teológica, primaria y fundamentalmente, al mundo hebreo, excluyendo quizá al autor de la Epístola ad Hebraeos.

Son fenómenos estos comunes a todas las lenguas, por cuanto cada lengua aporta el lastre de mundos filosófico y teológico que pueden ser bien dispares, máxime en la antigüedad, cuando los distintos pueblos apenas tenían lazos de unión, sobre todo si la diversidad lingüística existía entre ellos.

## 2. DOCTRINA DE LA ETERNIDAD Y עולָם - αἰών

Tras la exposición anterior, creemos llegado el momento oportuno de enfrentarnos con este problema, que va íntimamente ligado con los términos עולָם - αἰών. Basta hojear cualquier diccionario hebreo para percatarse de la significación del עולָם. No faltará, y probablemente en primera plana, su significación de eternidad. Igualmente podremos afirmar de su correlativo griego αἰών.

Y con todo el problema, no es tan sencillo, ni su significado tan claro, como pudiera parecer a la simple y superficial lectura de las fórmulas tanto rabínicas como neo-testamentarias.

Dada la importancia capital que dicho tema envuelve en nuestra teología, bien gustoso someto mi interpretación a la discusión de esta venerable asamblea.

\* \* \*

Indicamos ya, al tratar de la terminología greco-filosófica, la contraposición introducida por el divino Platón entre los términos χρόνος y αἰών: serían dos términos contradictorios que mutuamente se oponen.

Esta concepción del αἰών, de creación platónica, ¿va incluida en la expresión עולם de los rabinos y su correlativo griego αἰών en el Nuevo Testamento?

Es lo que creemos poder al menos ponerlo en tela de juicio.

La doctrina del עולם en los Rabinos, al igual que la del αἰών en el Nuevo Testamento, no es fruto de una fría, estática, más o menos sistematizada reflexión filosófica, como en los griegos, sino que es fruto de todo ese mundo vivido que es la historia del pueblo de Jahwe. Hay un Dios, Jahwe, que es el Creador, no dando lugar, por tanto, a consideraciones deterministas, atómico-materialistas, sobre la creación del mundo. Jahwe es quien rige la historia del mundo y, con preferencia, de su pueblo. Jahwe es quien ha creado los distintos עולם - αἰών. Los Rabinos, como los autores del Nuevo Testamento, hablarán con preferencia del הַיְהוּדִים הָעוֹלָם הַזֶּה - ó αἰών οὗτος y הַיְהוּדִים הָעוֹלָם הַבָּא - ó αἰών ó μέλλον, por cuanto estos עולם - αἰών están en relación directa con la idea mesiánica y los tiempos mesiánicos, bajo cuyo prisma los consideran. Pero no solamente son posibles estos dos עולם - αἰών; igualmente se puede hablar, y de hecho hablan, de עולמות - αἰῶνες en plural.

La oposición marcada entre el עולם presente y el עולם futuro, que nos obligó a considerar particularmente dichos conceptos como fundamentales en el primer apartado de la segunda parte de nuestro trabajo, nos da igualmente la clave para ver lo que el עולם contiene en orden a la eternidad.

La diferencia que existe entre el הַיְהוּדִים הָעוֹלָם הַזֶּה y el הַיְהוּדִים הָעוֹלָם הַבָּא en orden a su duración, es no cualitativa, sino más bien cuantitativa. En Platón, entre tiempo y eternidad existía una graduación tal, que su cualidad los diversificaba, es decir, eran dos términos opuestos; en los rabinos, y creemos igualmente en los autores neo-testamentarios, dado el carácter y valor espacial y temporal de los términos עולם - αἰών, la diferencia que radica entre el presente y el futuro עולם - αἰών hace re-



Haría falta crear una nueva terminología que expresara adecuadamente las facetas diversas de contenido del עֹלָם - αἰών, obra para la cual sinceramente nos declaramos incapaces.

Una vez declarada nuestra opinión, pasemos a probarla, partiendo siempre de la oposición fundamental entre el עֹלָם - αἰών presente y futuro.

### 1.º *Relación de Jahwe con el pueblo de Israel.*

Sin querer adentrarnos en el tema de la resurrección, retribución, etc., que son materia de las próximas ponencias, para ningún exégeta es un secreto que en el Antiguo Testamento la doctrina de la resurrección, de la inmortalidad, etc., no hallan esa expresión adecuada y relativamente clara, propia de los libros de la Sabiduría y 2 Macabeos, libros a su vez que no formaban parte del canon de nuestros rabinos.

En los libros del Antiguo Testamento prevalece siempre la idea de la relación del israelita con Jahwe, a través del pueblo, no tanto como individuo particular, cuanto como miembro de su pueblo. Es el pueblo, la porción de Jahwe, el que dura, el que vive, no el individuo. Los individuos, condenados a la desaparición, si se les quiere hacer persistir y durar en la existencia, se recurrirá a un género literario curioso, que nos describirá a esos héroes como transportados, por seres superiores: es la historia de Henoah y de Elías. Fenómeno interesante, pero no único, pues, según nuestras pesquisas, idéntica narración, en cuanto al fondo, se vislumbra en la historia babilónica del héroe Berossos, quien, merced a su vida honrada bajo el temor de Dios, fué transportado y cohabita con los dioses. De ahí que la recompensa, el premio de fidelidad a la ley, no se prometen tanto al individuo cuanto al pueblo: la colectividad, el pueblo de Israel no desaparecerá, no cesará en la sucesión del עֹלָם o de los עֹלָמִים: ζῆν εἰς τὸν αἰῶνα, dirá plásticamente el autor de los Salmos de Salomón, hacia el 50 antes de Cristo: Ps. Sal. 13, 9; 14, 2. No el individuo, cuanto los diversos grupos que se suceden, hacen posible la realización de esa promesa de Jahwe.

Esta concepción prima, decimos, en los libros canónicos que podían ser patrimonio de la literatura rabínica. Con los libros apócrifos y pseudo-epigráficos del tiempo inmediatamente anterior o contemporáneo a nuestra era cristiana, comenzará a infiltrarse la doctrina de la inmortalidad del alma, como diremos más tarde, que abrirá en consecuencia igualmente nuevos horizontes en orden a la retribución, recompensa, etcétera, del individuo. El libro de la Sabiduría responderá a esta corriente de ideas.

Bajo este prisma, se echa de ver fácilmente que el עולם se podrá multiplicar en diversos tiempos, épocas, según la sucesión de los distintos grupos, es decir, el pueblo de Jahwe durará en sucesión indefinida de עולם-αἰών. El עולם-αἰών es tanto en esta concepción el tiempo que marca la distinta aparición y desaparición de cada grupo que, dentro del conglomerado y del todo del pueblo electo, es solamente un eslabón en la cadena indefinida de tiempo que durará la porción de Jahwe.

## 2.º *La idea mesiánica y el pueblo de Israel.*

Esta primera observación general, nacida del contenido mismo de las obras vetero-testamentarias, creemos poderla completar con la concepción rabínica en orden al mundo mesiánico.

La idea del Mesías hallará, tanto en el Antiguo Testamento como en la literatura rabínica, su enfoque principal en relación con la esperanza salvífica, liberadora, del pueblo de Jahwe. Es el pueblo de Israel el liberado, conforme a la promesa. Nada se dirá de los individuos como tal, sino en calidad de miembros de la colectividad.

Y no obstante esta concepción básica del mundo mesiánico, en la literatura rabínica hallamos por lo demás una indeterminación absoluta en cuanto se refiere a la identificación del mundo mesiánico con el presente o el futuro עולם. A este respecto, dos grandes corrientes doctrinales encauzarán las diversas escuelas:

a) Los rabinos anteriores a la época cristiana, opinarán que el Mesías inaugurará el עולם futuro, de modo que el mundo mesiánico sería idéntico al mundo futuro.

b) El rabinismo post-cristiano distinguirá cada vez más claramente los días mesiánicos y el mundo futuro. Así en el tratado Tanch 7 b se dirá de los rabinos del 90 p. C.: "Nuestros maestros han dicho: Los días del Mesías durarán 2.000 años; y tras ellos viene el mundo futuro העולם הבא".

Bien que en el presente texto se hable de 2.000 años, como duración de la época mesiánica, no faltarán rabinos que defenderán períodos de años bien dispares: Rabbi Aqiba (hacia 130 p. C.) defenderá 40 años, en paralelismo perfecto con los años del desierto, mientras Rabbi Samuel (hacia 230 p. C.) defenderá los 4.000, opiniones todas que se basan en métodos exegéticos de malabarismo, como indicamos anteriormente (14).

(14) Para percatarse del valor de los métodos exegéticos usados por nuestros rabinos en orden a las cifras, citaremos estos dos textos rabínicos, curiosos por su sutileza e ingeniosidad:

En ambas corrientes, estamos ante concepciones idénticas del עולם: se trata de períodos de tiempo, de épocas temporales más o menos largas en duración, indefinidas si se quiere, pero que dicen relación a la historia salvífica de Jahwe.

Bajo este prisma, creemos deber interpretar tres textos midrásicos:

1) En el comentario a las lecciones bíblicas de sábados y fiestas, que lleva por nombre Pesiptha, leemos: "En este mundo fueron salvados los Israelitas de Egipto y luego dominados por los Babilonios; rescatados de la dominación babilonia, los Medos de nuevo les esclavizan; tras ellos vienen los griegos, Edón (= Roma); de Roma les librerá Jahwe y no serán más dominados, como está escrito: Israel es salvado por Jahwe con salvación eterna; no seréis más confundidos ni dominados en eternas eternidades Jes. 45, 17" (Pesiq 110 b).

Texto remarcable, por cuanto representa la historia del pueblo electo en relación con la obra salvífica de Jahwe. En sus distintas épocas Jahwe salva a la colectividad de Israel; su última salvación se referirá al yugo romano, tras la cual no serán más dominados en eternas eternidades. Expresión esta última tomada del libro de Isaías, en la que el término עולם, en su forma plural, nos indica la sucesión indefinida de épocas de la historia del pueblo de Israel, de la colectividad, que vivirá en la sucesión de los tiempos.

Nos hallamos, por ende, ante un concepto bien claro del עולם, en orden a su temporalidad; interpretación tanto más preciosa, por cuanto nos da pie para nuestra exposición sobre el עולמים, en plural.

2) En el comentario parcial del Exodo, que lleva por nombre Mekhilta, se lee del célebre rabino Eleázar de Modín, que decía: "¿Cuándo será suplantado el nombre de estos Amalecitas (= Romanos)? En el momento en que el culto de los ídolos y sus servidores serán derribados; entonces, sólo Dios reinará en el mundo y su realeza será por todas las eternidades, como dice Zacarías: Et egredietur Dominus, et praelibitit contra gentes illas, sicut praeliatus est in die certaminis... et erit Dominus rex super omnem terram: Zach. 14, 3. 9" (Mekh Ex 17, 14).

---

1) En el tratado Sanh 97 a, se refiere de Rabbi Qattina (hacia 270 p. C.), que decía: "6.000 años existirá la tierra y 1.000 años quedará destruída, conforme a Is. 2, 11: Exaltabitur autem Dominus solus in die illa. Ahora bien, unus dies Domini = 1.000 años, según el ps. 90, 4. Ergo."

2) De Abaje (hacia 350 p. C.) se cuenta que decía: "2.000 años quedará destruída la tierra. Pues en Os. 6, 2 se lee: vivificabit nos post duos dies; in die tertia suscitabit nos. Ahora bien, unus dies Domini = 1.000 años. Luego 2 dies = 2.000 años, etc."

3) En Mekh Ex 15, 17 leemos a su vez: "R. José el Galileo (hacia 110 p. C.) decía: "Si los Israelitas en el Mar Rojo hubieran dicho: \*Jahwe ha llegado a ser Rey para siempre y eternamente\*, ninguna nación ni país hubiera podido dominar eternamente sobre ellos; pero dijeron: \*Jahwe llegará a ser Rey para siempre y eternamente Ex 15, 18\*, es decir, en el futuro **הָאֵלֹהִים הַבָּא**".

Tanto en el segundo como en el tercer texto, no obstante las sutilezas exegéticas, una misma idea central es la dominante: la obra salvífica de Jahwe en favor de su pueblo, de la colectividad, en las distintas épocas de su historia, en los distintos **עוֹלָם**, en la sucesión indefinida de los **עוֹלָמוֹת**.

### 3.º *Expresiones rabínicas sobre la vida futura.*

Esta concepción del **עוֹלָם**, en cuanto indica época, tiempo, de duración más o menos indeterminadas, nos da la clave para la comprensión de las fórmulas usadas por los Rabinos en orden al **עוֹלָם** futuro.

En todas ellas, la oposición radicaré entre el **עוֹלָם** presente y el futuro, no por tanto entre el **עוֹלָם** temporal y atemporal, cual si el **עוֹלָם** envolviese la idea de atemporalidad. No en vano hemos recalcado tanto la oposición fundamental de **עוֹלָם** presente y **עוֹלָם** futuro y el doble contenido, espacial y atemporal, del **עוֹלָם**.

Limitándonos a las expresiones más habituales entre los Rabinos, para indicar las diversas facetas del **עוֹלָם** futuro, citaremos:

#### a) *filii futuri saeculi:*

hebr.: **בְּנֵי הָעוֹלָם הַבָּא**

aram.: **בְּרֵי עוֹלָמָא דְּאַתָּי**

(Git 57 b; SDt 32, 43, par. 333 (140 b); Berakh 9, 13 d, 52)

#### b) *ordinatus ad vitam futuri saeculi:* τεταγμένοι εἰς ζωῆν αἰώνιον.

**מְוֹדָקִים לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא**

(Berakh 61 b; MQ 9a)

#### c) *venire, intrare [in vitam] futuri saeculi:*

hebr.: **בּוֹא לְעוֹלָם הַבָּא**

aram.: אָהָא לְעֵלְמָא דְאַתְי  
(Sanh 13, 1; 110 b; 98 a; 101 b)

בּוֹא לְחַיֵּי עוֹלָם הַבָּא  
(Git 57 b)

הַכְּנֵם לְחַיֵּי עוֹלָם הַבָּא  
(Derekh Ereç 2)

d) *obtinere [vitam] futuri saeculi:*

יֵרֵשׁ הָעוֹלָם הַבָּא  
(Qid 40 b)

יֵרֵשׁ חַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא  
(pPes 6, 33 a, 50)

נִחַל הָעוֹלָם הַבָּא  
(Aboth 5, 19)

נִחַל חַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא  
(Sota 7 b)

Es decir, nos hallamos siempre ante la oposición fundamental de los dos עוֹלָם, presente y futuro, que comporta primariamente la concepción de dos épocas, períodos, ciclos si se quiere, de vida: el העוֹלָם הַבָּא en oposición a חַיֵּי הָעוֹלָם הַזֶּה, sin incluir, esencialmente al menos, la concepción de temporalidad y atemporalidad en su enunciado fundamental (15).

---

(15) El único texto, encontrado por nosotros, en el que עוֹלָם aparece con una significación un tanto marcada de eternidad, indicando en el contexto su oposición a lo transitorio, pasajero, etc., es el de Rabbi Eliezer ben Hyrkanos (hacia 100 p. C.), quien, celoso de su cátedra, replicará a un grupo de discípulos que habían abandonado sus lecciones por asistir a una fiesta: "Abandonáis la vida eterna para preocuparos de la vida de una hora", texto en el que עוֹלָם se opone a עוֹסְקִין בְּחַיֵּי שָׁעָה. Cfr. Tann. I<sup>o</sup>, p. 103, édition Bacher. Strassburg, 1903.

El עוֹלָם en el contexto incluye cierta duración un tanto prolongada. Mas dicha expresión forma una excepción, a nuestro juicio, en la literatura rabínica, pues lo habitual será siempre חַיֵּי עוֹלָם הַזֶּה en oposición a הַבָּא.

4.° De la oposición fundamental entre el עולם presente y futuro, llegamos a comprender el sentido de la fórmula

מִן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם

“a saeculo usque in saeculum”, fórmula que era usada en las preces del templo, como nos consta por el tratado de las bendiciones y oraciones que lleva el nombre de Berakhoth (cfr. Berakh 9, 5; 7, 21).

Dicha fórmula, a nuestra mentalidad actual, nos suena como un enunciado plástico de la eternidad, cual si se quisiera indicar que Dios debe ser bendecido por toda la eternidad. Y, con todo, en sí no sería, primaria y esencialmente, sino la expresión de la existencia de los dos עולם, presente y futuro, en los cuales se anhela sea Jahwe glorificado y honrado.

Esta interpretación se patentiza por la observación rabínica que hallamos en Berakh 9, 5, donde expresamente se nos dice que, “a causa de los Saduceos, quienes afirmaban no existir sino un עולם (i. e. el presente), se prescribió que se añadiera: a saeculo usque in saeculum מִן הָעוֹלָם וְעַד הָעוֹלָם (i. e. en éste y en el futuro)”.

#### 5.° Las expresiones plurales.

Tras lo dicho, creemos poder, igualmente, interpretar las fórmulas plurales que hablarán de עולמות, עולמיות, עולמיות.

Se ha querido ver en estas expresiones el contenido claro y preciso de nuestra idea de eternidad. El autor, por ejemplo, del artículo *Ewigkeit*, en “Bibel-Lexikon”, aparecido el año 1952, hablando de la Sagrada Escritura, escribe: “Hebr. ‘olām und gr. αἰών bedeuten in der Heiligen Schrift eine lange, ununterbrochene, aber beschränkte Zeit in der Vergangenheit oder in der Zukunft; in der Mehrzahl oder unter Wiederholung des Wortes bezeichnen sie auch die eigentliche Ewigkeit” (16).

Esta afirmación, tan común entre los autores, nos parece, al menos, no del todo exacta. Respetando la opinión de autoridades tan competentes, creemos que el contenido primario de dichas expresiones plurales lo debemos hallar en relación con la oposición fundamental del עולם presente y futuro.

En Bereschit Rabba, 1, 5, comentario midrásico sobre el Génesis, al hablar de la creación del mundo, hallamos una fórmula בְּרֵא עֲלֵמוֹת.

(16) Cfr. BIBEL-LEXIKON, art. *Ewigkeit*, p. 457. Zürich, 1952. Cfr. igualmente la imprecisión del autor del artículo αἰών, en *Theologisches Wörterbuch...*, pp. 198-202.

fórmula curiosa por la terminación femenina plural que se da al עולם. Según el autor de dicho comentario, Jahwe creó distintos mundos, que después los destruyó, creando finalmente el nuestro (17).

Bajo el uso de la forma plural, está latente la concepción de una serie de עולם - αἰών, que se suceden o se repiten. La eternidad será, si se quiere, la serie indefinida de עולם - αἰών temporales que se van sucediendo sucesivamente.

Esta idea, por otra parte, se encuadra perfectamente dentro de la concepción oriental, no tan sólo judía, cuanto igualmente de los otros pueblos. Como hace notar Sasse, hablando de Qohelet, "in Qoh, wo in dem lapidaren Satz לְכָל יְמֵי (3, 1) der Gedanke der orientalischen Weltanschauung von der Determination alles Geschehens durch die Zeit klassisch formuliert wird, wird auch der Gedanke der Wiederkehr ausgesprochen: es gibt nichts Neues unter der Sonne; das, was neu zu sein scheint, ist schon in den Weltzeiten (לְעֵלְמַיִם), LXX: ἐν τοῖς αἰῶσιν) vor uns dagewesen (1, 9 f). Die αἰῶνες sind hier die ewig aufeinander folgenden Weltperioden" (18).

Prescindiendo del determinismo absoluto y un tanto panteísta, que va incluido en la concepción oriental, y del que, al menos en la forma externa, adolece el libro del Ecclesiastes, idéntica concepción del עולם se halla en los rabinos cuando echan mano de su forma plural.

Máxime, su concepción indeterminista del עולם se centra en torno de Jahwe, el creador que dirige y gobierna el mundo. Jahwe es el rey y el señor de los עֲלָמַיִם, como indicamos en la primera parte de nuestro trabajo. Estos עֲלָמַיִם se van sucediendo mediante la acción y dirección de Jahwe.

Si se quiere indicar la duración indefinida del עולם futuro, se recurrirá a la forma plural, haciendo ver que los עֲלָמַיִם irán sucediéndose indefinidamente; no por tanto eternamente, entendiendo dicho término según nuestros moldes filosófico-teológicos, sino en una serie de עולם temporal y espacial, cuyo número pende siempre, no del determinismo absoluto, cuanto de la acción directriz de Jahwe.

Igualmente, cuando traten de expresar lo que nosotros llamaríamos la eternidad de Dios, su preexistencia, etc., la concepción rabínica, al igual que la escriturística, no excluirá la temporalidad de Dios, si se nos per-

(17) Cfr. etiam Pirque de Rabbi Eliezer, 18 (9 d).

(18) SASSE, *o. c.*, I, p. 205.

mite este término. No hay un Dios atemporal, en la revelación y en el rabinismo, sino en la abstracta filosofía, que considera y estudia a Dios como "ens a se", "ens primum", etc., no como Jahwe, el Dios revelador, en relación siempre con la historia salvífica de su pueblo y del mundo.

De aquí el uso que se hará de las fórmulas hebreas, enunciadas anteriormente:

מִן הָעוֹלָם  
עַד הָעוֹלָם

y de las fórmulas griegas:

- 1) ἐκ τοῦ αἰῶνος, ἀπ' αἰῶνος, ἀπὸ τῶν αἰώνων.
- 2) εἰς αἰῶνα, εἰς τοὺς αἰῶνας.

según se trate de tiempo inicial o de tiempo subsiguiente.

Dios es el Ser que era en el comienzo, que es en el presente y que será en el futuro. Es la concepción rabinica, que hallará eco en la expresión tan feliz del célebre rabino neo-testamentario, San Juan, en su Apoc. 1, 4, cuando escribirá: χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ ὁ ὦν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος.

Es por lo que no nos parece del todo exacta la frase del autor del artículo «αἰών», del "Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament", cuando escribe de Dios: "Sein ewiges Sein geht über die Zeit der Welt hinaus. Er ist von Ewigkeit zu Ewigkeit... So stehen die unendliche Ewigkeit Gottes und die durch Schöpfung und Ende begrenzte Zeit der Welt sich gegenüber" (19).

Jahwe es considerado dentro de la economía creadora y salvífica del mundo.

Estudiando a Karl Barth, recuerdo haber hallado una fórmula que en un principio me dejara un tanto perplejo. El célebre y tan discutido teólogo habla de lo que él llama "Zeitlichkeit der Ewigkeit" (20), la temporalidad de la eternidad. A mi modo de ver, se podría igualmente hablar de la

(19) SASSE, *o. c.*, I, p. 201. De idéntica imprecisión adolecen las dos siguientes afirmaciones de dicho autor: "Wir stehen hier vor der merkwürdigen Tatsache, dass in der Bibel das Wort αἰών zur Bezeichnung der beiden Begriffe gebraucht wird, die eigentlich im tiefsten Gegensatz zueinander stehen, des Ewigkeit Gottes und der Zeit der Welt. Diese doppelte Bedeutung, die αἰών mit dem hebr. עוֹלָם teilt, weist auf einen Ewigkeitsbegriff zurück, in dem die Ewigkeit mit der Weltdauer identifiziert wurde", p. 202.

"Der innere Widerspruch besteht darin, dass man in der Kategorie der Zeit zu denken versucht, was eigentlich im Gegensatz zur Zeit steht. Denn der gegenwärtige αἰών verhält sich zu dem zukünftigen wie die Zeit zur Ewigkeit", p. 205.

(20) BARTH, K., *Dogmatik*, II, 1, pp. 685 ss. Zürich, 1940.

“Zeitlichkeit Gottes”, si se nos permite parafrasear un tanto la fórmula de Karl Barth.

La eternidad es, según todo lo dicho, la serie, la sucesión indefinida de los עוֹלָמִים. Y a Dios le consideramos como Señor de todos esos עוֹלָמִים, como reinado sobre todos ellos, como existiendo dentro de la categoría de tiempo indefinidamente, pero siempre en relación, sea al comienzo del עוֹלָם presente, sea a la sucesión indefinida de los עוֹלָמִים en el עוֹלָם futuro.

Sin dicha oposición entre עוֹלָם presente y futuro, no hallamos punto de referencia y de comparación, que nos permita poder hablar de Dios.

## EXCURSUS

### EXCURSUS I

#### *La literatura apocalíptica*

Es difícil poder juzgar de la influencia de las obras apocalípticas en la literatura rabínica, sobre todo en lo que se refiere al grado de este influjo. Un hecho, con todo, es cierto: Las obras apocalípticas pululaban en los años que precedieron y subsiguieron la vida de Cristo, y no pocas fórmulas, tanto de la literatura rabínica como del Nuevo Testamento, nos hacen ver que la atmósfera de aquella época se hallaba preñada de concepciones, esperanzas, ideas apocalípticas, tan aptas a llenar la imaginación de aquel pueblo, víctima de la opresión extranjera. Si tenemos presente lo anteriormente expuesto sobre el mundo mesiánico y las diversas opiniones rabínicas en orden a la relación del mundo del Mesías con el mundo futuro, no nos extrañará que la literatura apocalíptica, al menos muchas de sus ideas, hallaran eco bien profundo en la vida del pueblo de Jahwe.

Limitándonos a las conclusiones generales que atañen a nuestro trabajo, creemos poder afirmar que la literatura apocalíptica ha dado pie a que, tanto en los rabinos como en los autores neo-testamentarios, los términos עוֹלָם - αἰών, sin perder su concepción fundamental expuesta anteriormente, vayan revistiendo más y más la idea nuestra de eternidad.

A nuestro humilde parecer, tan sólo su influjo, al igual que la aparición de libros de influencia alejandrina, que contienen ideas sobre la inmortalidad y la resurrección, algunos de ellos canónicos en nuestra Biblia actual, explicaría el matiz que el עוֹלָם - αἰών revestirá, sobre todo

a partir de fines del siglo I después de Cristo, y máxime las ideas que tanto en el Nuevo Testamento como en los rabinos posteriores a dicha fecha aparecerán sobre la inmortalidad y la resurrección, no olvidando, claro está, por lo que hace al Nuevo Testamento, su carácter peculiar en la persona de Cristo y Cristo resucitado.

Por la simple lectura de las fórmulas expuestas en la primera parte de nuestro trabajo, se palpa la diferencia en orden al contenido de las mismas: la literatura apocalíptica aporta en el simple enunciado de las fórmulas un contenido más rico, por lo que mira sobre todo a la doctrina de la eternidad.

Si queremos expresar, en forma esquemática, las conclusiones generales en lo que mira al género apocalíptico, podemos enunciar:

1) La literatura apocalíptica distingue perfectamente los aspectos de comienzo, fin, consumación, etc., de modo que no se da aquella impresión que es tan patente en la literatura rabinica. Bajo este aspecto, son dignas de citar las expresiones:

- a) usque ad exitum saeculi (Assumptio Moysis, 2, 4).
- b) finis temporis hujus (IV Esdras, 7, 113).
- c) finis temporum (Apoc. Baruch, 27, 15; 30, 3).
- d) ad finem temporis (Apoc. Baruch, 29, 8).
- e) in fine saeculi (Apoc. Baruch, 54, 21; 69, 4).
- f) consummatio saeculi (Apoc. Baruch, 83, 7).
- g) consummatio exitus dierum (Assumptio Moysis, 1, 17).

Expresiones bien curiosas, que nos recuerdan las neo-testamentarias:

- a) συντέλεια τοῦ αἰῶνος: Mt. 13, 39. 40. 49; 24, 3; 28, 20.
- b) συντέλεια [τέλη] τῶν αἰώνων: Hebr. 9, 26; I Cor. 10, 11.

Expresiones, a su vez, que son patrimonio de la parte apocalíptica del libro de Daniel:

- a)  $\text{LXX: } \xi\omega\varsigma \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\upsilon\varsigma \text{ (Dn. 7, 26).}$
- b)  $\text{LXX: } \xi\omega\varsigma \kappa\alpha\iota\rho\acute{o}\upsilon \sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha\varsigma \text{ (Dn. 12, 4).}$
- c)  $\text{LXX: } \sigma\upsilon\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\alpha \eta\mu\epsilon\rho\acute{\omega}\nu \text{ (Dn. 12, 13),}$

libro cuya composición no se hallaría muy lejana del libro apocalíptico de Henoch en su primera y tercera parte, capítulos 1-36 y 72-108.

2) El עולם presente y futuro quedan bien diferenciados del tiempo mesiánico. Fenómeno digno de notarse: el libro IV de Esdras, que data de fines del siglo I p. C., enunciará claramente que los ימיו המשיחיים, los días mesiánicos, el mundo mesiánico, no es la época eterna de la salud perfecta, estando unido con el עולם presente.

Merced a esta posición clara de la literatura apocalíptica, creemos ha podido llegar la literatura rabínica a idéntica conclusión, superando la imprecisión que reinaba a este particular, como hicimos notar más arriba.

3) El עולם presente está caracterizado por su transitoriedad: IV Esdras, 4, 11. 26; 6, 20; 7, 112.

En ello influye el carácter moral de ese עולם, que es mundo de pecado y de maldad. Por lo cual, otro mundo, otro עולם, sucederá, con nuevas fuerzas y virtudes: Apoc. Baruch 3, 7-4, 1; 31, 5-32, 1. 6; 57, 2; Henoch 10, 2; 45, 2-4 ss.; 91, 16; IV Esdras 7, 21; 7, 45; Jub. 1, 29; 23, 18.

Dicho carácter moral del עולם presente nos evoca las concepciones neo-testamentarias, donde se nos habla de mundo de maldad, etc.: Gal. 1, 4; Jo. 12, 31; 16, 11; I Cor. 2, 6. 8. Es la concepción, sobre todo, johánica del κόσμος: Jo. 1, 10; 7, 7; 8, 23; 15, 18. 19; 16, 8. 20; 17, 9. 11. 14. 15. 16; I Jo. 2, 15. 16. 17; 3, 13; 4, 5; 5, 19.

4) El futuro עולם comienza por la resurrección de los muertos y, según algunos libros apocalípticos, por el juicio: IV Esdras 7, 32. 33; Henoch 65, 6 ss. Es esta la gran doctrina que gracias a dicha literatura apocalíptica y en parte a ciertos libros de sabor alejandrino, darán a los rabinos elementos de novedad hasta la fecha o desconocidos, o al menos muy vaga y confusamente enunciados.

En el mismo libro de la Sabiduría no será tanto la resurrección cuanto la inmortalidad lo que se enunciará por el autor sagrado: ἡ ἐλπίς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης: Sap. 3, 2-3; δικαίων δὲ ψυχὰι ἐν χειρὶ θεοῦ: Sap. 3, 1.

“Cuando termine toda creatura, ya visible ya invisible, creada por Dios, irá cada hombre al grande Juicio”, dirá lacónicamente el autor del libro de Henoch, 65, 6, algunos decenios antes de nuestra era cristiana.

En la literatura rabínica, aún en los rabinos que proclaman claramente la resurrección, las opiniones se multiplicarán cuando se trate de particularizar y enunciar concretamente los sujetos que han de resucitar: Cfr. SDt 32, 2 par. 306 (132 a); Sanh. 90 b; Targ. Jerusch I Gn 4, 8.

Mientras en el Sanh. X, 1 se enuncia categóricamente que todo Israel participará en el mundo futuro:

כָּל יִשְׂרָאֵל וְשׂ לָהֶם חֵלֶק לְעוֹלָם הַבָּא

en el mismo tratado X, 2 y 103 b se habla de Israelitas que no tendrán parte. Idéntica imprecisión se echa de ver a través de las elucubraciones rabínicas en torno al lugar de las penas de los impíos. Mientras habrá rabinos que defenderán una duración de las penas por espacio de 12 meses, tras los cuales los impíos serán aniquilados (21), no faltarán quienes defenderán la resurrección y condenación eterna de los pecadores, al menos de los de primera categoría (22).

5) La doctrina de la eternidad se enunciará ya bien precisa en la literatura apócrifa, como consecuencia de todos los enunciados doctrinales proclamados en los párrafos anteriores.

El libro de Henoch, de antigüedad bien respetable en su primera y tercera parte, pues remontan probablemente a fines del siglo II antes de Cristo, enuncia en el capítulo 15, 4. 6: πνεύματα ζῶντα αἰώνια καὶ οὐκ ἀποθνήσκοντα εἰς πάσας τὰς γενεάς τοῦ αἰῶνος (23).

Igualmente, en el capítulo 65, 6 ss., de tiempo un tanto posterior, el autor del libro de Henoch nos dirá: "Y cuando desaparecerán los tiempos y años, y en adelante no habrá ni meses ni días, ni horas se yuxtapondrán, ni se contarán: comienza entonces el único Eón... El gran Eón de los justos comienza y vivirán eternamente".

En el Apc. Baruch se enuncia a su vez: "Existe una época que no pasa. Y viene un período que permanece eternamente... Mundo, en el que quienes entran, no pueden envejecer". Apoc. Baruch, 44, 12; 51, 16.

Idéntica concepción hallamos en las obras, canónicas y extracanánicas, de los judíos helenistas: cfr. 2 Mach. 7, 9; 7, 36; 4 Mach. 12, 19; 15, 3; 17, 12; Sap. 3, 4; 5, 15; 15, 3.

(21) "Los pecadores de Israel, culpables en su cuerpo y los pecadores de las naciones del siglo, culpables en su cuerpo, descienden a la gehenna para ser allí castigados durante 12 meses; después, su alma es aniquilada y su cuerpo quemado; vomitados de la gehenna, se hacen ceniza, que el viento dispersa para ser pisada por los justos." Sanh 13, 4.

(22) "Pero los herejes, los apóstatas, los traidores y los epicúreos, los que han negado la Tora y los que se han separado de las sendas de la comunidad, y quienes han negado la resurrección de los muertos, cuantos han pecado y han hecho pecar a una muchedumbre, tales como Jeroboám, Achab, quienes han abandonado su vida en la tierra de los vivientes..., la gehenna se cierra sobre ellos y son allí castigados por generaciones de generaciones." Sanh 13, 5.

(23) Cfr. etiam cap. 9, 4. Es digna de notarse la expresión εἰς πάσας τὰς γενεάς τοῦ αἰῶνος, que nos recuerda la frase de Eph. 3, 21.

Estas ideas apocalípticas y helenistas, expuestas con tan meridiana claridad, necesariamente habían de influir, creemos, en la literatura rabínica, dados los elementos, ciertamente oscuros pero no en modo alguno inexistentes, que ya el Antiguo Testamento contenía a este particular.

Con todo, es preciso declarar que el concepto de eternidad, correspondiente a nuestra concepción filosófico-teológica, muy tarde tan sólo será enunciado por los rabinos: Berakh 17 a; Hor. 10 b; DtR 2 (199 b); Sanh. 92 a; Pirqe de Rabbi Eliézer 18; Pesiq 189 a.

## EXCURSUS II

### *Aplicación al Nuevo Testamento*

Habiéndonos preñado como materia de estudio la literatura rabínica, no hemos podido adentrarnos profundamente en los autores neo-testamentarios. No obstante, ya a lo largo de todo el estudio, no rara vez hemos aludido al Nuevo Testamento, haciendo ver siempre su concepción idéntica al mundo rabínico y sus relaciones igualmente al mundo apocalíptico: no en vano eran judíos los autores neo-testamentarios.

Limitándonos a enunciar en líneas generales la doctrina del Nuevo Testamento sobre el αἰών, podemos formular los siguientes postulados:

1) La concepción fundamental del Nuevo Testamento será siempre, como se echa de ver de las fórmulas enunciadas en la primera parte de nuestro trabajo, la de los dos αἰών, con su significado primario y esencial, expuesto en nuestra segunda parte.

2) Ni las fórmulas en las que se habla del αἰών en plural revisten otro matiz distinto del expuesto en nuestra segunda parte. A este particular es digna de notarse la expresión del autor de la Epístola ad Hebraeos, ya que su autor, que parece haber sufrido la influencia alejandrina, expresa, no obstante, la idea rabínica con bien fuerte acento, cuando escribe: δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας: Hebr. 1, 2 (24).

En dicho texto aparece bien marcada la idea primaria del sentido espacial del αἰών, que nos recuerda la literatura de los rabinos.

Las mismas doxologías neo-testamentarias, en las que se emplea la fórmula plural εἰς τοὺς αἰῶνας: Mt. 6, 13 (lección de algunos códices); Lc. 1, 33; Rom. 1, 25; 9, 5; 11, 36; II Cor. 11, 31; Hebr. 13, 8, creemos poderlas interpretar y catalogar dentro de idénticas expresiones rabínicas analizadas anteriormente.

3) Dicha interpretación-base del αἰών, en cuanto incluye, como el  $\text{לְעוֹלָם}$ , la idea primaria espacial y temporal, sin que se pueda hablar de

(24) Cfr. etiam Hebr. 11, 3; I Tim. 1, 17.

oposición entre αἰών - eternidad y tiempo, como quisiera nuestra filosofía, creemos se contiene con una claridad bien digna de notarse en el texto paulino de Eph. 3, 21: εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων.

En dicha doxología se nos pintaría el αἰών como constituido de una serie indefinida de αἰῶνες; se nos habla, por tanto, de un αἰών, cuyo constitutivo esencial es un indefinido número de αἰῶνες.

Ello se nos expresará todavía con mayor colorido en la Epístola de Judas, 25, cuya doxología podemos dividirla en los siguientes enunciados:

δόξα καὶ ἔξουσία

- a) πρὸ παντὸς τοῦ αἰῶνος
- b) καὶ νῦν
- c) καὶ εἰς πάντα τοὺς αἰῶνας.

En dicha doxología se descubre ya una idea más precisa de lo que queremos enunciar a continuación.

4) No obstante esta concepción fundamental del αἰών, idéntica a la expuesta anteriormente en los rabinos, el Nuevo Testamento, en sus distintas fórmulas, contendrá más claramente que la literatura rabínica la concepción de la eternidad en el αἰών.

En ello habrá influido, sin duda, la literatura apocalíptica y los libros procedentes de corrientes ideológicas alejandrinas, con sus concepciones sobre la inmortalidad, resurrección, etc., conforme a lo dicho ya anteriormente. A ello se debe, creemos, que el Nuevo Testamento multiplique las fórmulas en las que, sin hablar de αἰών futuro, se expresa por la simple fórmula εἰς τὸν αἰῶνα algo absoluto, algo que nos llevará fácilmente a dar al αἰών el contenido ideológico de eternidad: cfr. Lc. 1, 55; Jo. 6, 51; 12, 34; 14, 16; II Cor. 9, 9, etc.

## CONCLUSION

Si tras lo dicho queremos concluir proponiendo a esta venerable Asamblea una definición de la eternidad, tal cual se deduce de la concepción rabínica, y creemos igualmente de la neo-testamentaria, adoptamos gustosos, por responder plenamente a nuestra opinión, la definición que da Cullmann: "Ewigkeit ist die unendliche Folge der αἰῶνες (25).

(25) CULLMANN, *o. c.*, p. 54.

Es la concepción fundamental, basada en el distinto contenido que encierra los vocablos  $\alpha\lambda\omega\nu$  -  $\alpha\lambda\omega\nu$ , en las lenguas hebrea y greco-bíblica por una parte y en la filosofía griega por otra.

Si nosotros, prescindiendo de la mente oriental de los autores rabínicos y neo-testamentarios, tratamos de interpretar sus textos mediante categorías filosófico-teológicas que deben su influjo primordial a la mente griega, forzamos, a nuestro humilde parecer, el contenido doctrinal de dichos autores orientales.

No queremos afirmar con ello que la idea de eternidad, tal cual se contiene en nuestra teología católica, sea desconocida de los rabinos y autores neo-testamentarios o contraria a los mismos. Nada más falso y opuesto a nuestra mente que dicha conclusión.

Tan sólo hemos querido hacer ver que la idea primaria y fundamental es otra, si bien mediante dicha idea y mediante dicha concepción se llega a la actual católica, merced a un desarrollo histórico ya estudiado a lo largo del trabajo.

Y al investigador de Teología Bíblica le toca precisamente dicho papel: estudiar el Nuevo Testamento y su ambiente ideológico sin prejuicios basados en concepciones un tanto ajenas a dicho mundo palestinense.

Es lo que imperfectamente, pero de buena voluntad, hemos tratado de escudriñar y ofrecer a este Congreso Bíblico.

DR. D. JESUS DIAZ, PBRO.

Prof. en el Seminario de Oviedo

LA DISCRIMINACION Y RETRIBUCION INMEDIATAS  
DESPUES DE LA MUERTE

(PRECISIONES NEOTESTAMENTARIAS Y DE LA LITERATURA JUDIA CONTEMPORANEA)

## SUMARIO

- I. — El tema de la discriminación y retribución en Le. 16, 19-31.
- II. — El tema “estar con Cristo” referido a la etapa trastemporal inmediata del hombre.
- III. — El tema “estar con Cristo” en la escatología apocalíptica y en la doctrina sobre la retribución trastemporal inmediata.
- 1) Teorías propuestas.
  - 2) Composición escatológica.
  - 3) Origen próximo de la doctrina catabática.

Conclusiones.

**C**OMO una constante a través de toda la Biblia, el principio de la recompensa aparece regulando su ética. Concretado en sus comienzos a la existencia terrestre con un sentido materialista, al ir ampliando su horizonte la doctrina sobre el más allá de la muerte también se amplía el concepto de retribución y su contenido se va espiritualizando.

El N. T. concebido todo él fundamentalmente con una perspectiva escatológica, en el concepto más propio de la palabra, nos da primeramente una doctrina también escatológica de la retribución. Por eso aparece en él constantemente esta trilogía: Parusía, Resurrección (Transformación), Juicio final. Todo ello con el sentido de colectividad que lleva consigo la escatología. Los textos sobre el particular son abundantes y no es del caso aducirlos.

El estudio de la doctrina sobre la retribución ultraterrena inmediata a la muerte se presenta, una vez fijada la afirmación anterior, como una concepción de retribución que se interfiere en la trayectoria de la idea escatológica de la misma. De ahí que ya antes de su exposición se nos presenta el estudio de este tema con un doble interés: el primero sobre su existencia y génesis, y el segundo sobre su relación con el marco general escatológico en que se encuadra la doctrina de la discriminación y retribución en el N. T.

El material básico que sobre la retribución ultraterrena inmediata nos suministra el N. T. se reduce a cuatro textos fundamentales distribuidos cronológicamente así: *a)* Lc. 16, 19-31 (parábola del rico epulón y Lázaro); *b)* Lc. 23, 43; *c)* II C 5, 1-10; *d)* Fil. 1, 23.

Todos ellos se pueden reducir a una doble temática: 1) en la parábola del rico Epulón y Lázaro aparece la doctrina de la diferenciación de suertes en el trasmundo de las almas, siguiendo a la muerte, un tema de marcada tradición rabínica; 2) en los otros tres textos aparece el tema "estar con Cristo" referido a la fase ultraterrena inmediata del hombre, con un sentido individual, y con la particularidad de que el tema se encuentra en pasajes tan distantes entre sí por su contexto y demás circunstancias redaccionales, como son Lc. y las dos epístolas de S. Pablo: II C y Fil.

## I

## PARABOLA DEL RICO EPULON Y LAZARO

(Lc. 16, 19-31)

## 1. CUERPO DOCTRINAL DE LA PARÁBOLA

La parábola está dispuesta en escenas delimitadas teológica y espacialmente por un hecho: la muerte.

La primera escena es terrestre y temporal: nos presenta el cuadro de un hombre en que hace resaltar una serie de características intencionadas para la lección del parabolista: el goce materialista de la vida (v. 19) que llega hasta el último momento de su existencia terrestre; el v. 22 nos dice que el rico fué sepultado, lo que no es una frase ociosa: recibir los honores de la sepultura equivalía, en la literatura rabínica, a un juicio de bendición de Dios. Aquí, por tanto, se pinta al rico recibiendo hasta el último momento toda clase de bienes (1). El v. 25 nos resalta su egoísmo: usa de los bienes como propios, tal es el sentido de la frase τὰ ἀγαθὰ σοῦ; no los pone a disposición de las necesidades elementales de los demás (v. 21); el v. 27 pone de relieve la irreligiosidad de este hombre, dando a entender que no había aceptado el mensaje sobre el más allá espiritual contenido en la ley de Moisés: su pecado ha sido no creer en un mundo espiritual, invisible y ponerlo todo en éste (2).

En contraposición con esta primera figura, entra el segundo personaje: Lázaro. Entiéndase como se quiera el significado de este nombre: se trata de una precisión onomástica que no da pie para considerar como

(1) Cfr. Hen. 103, 5 s. ST.-BILL, II Band, p. 227. Esto supone la puntuación después de ἐτάφη. Cfr. TH. ZAHN, *Das Evangelium des Lucas*, Leipzig 1913 (KNT) in h. I.

(2) PIROT, J., *Paraboles et allegories Evangeliques*. París 1949, p. 332 s.

historia la presente descripción (3). Lázaro, socialmente, está en la categoría de un mendigo, y éticamente se nos presenta como un hombre que acata pacientemente su suerte como venida por disposición de Dios. Por otra parte, la presentación de Lázaro como pobre en este pasaje no está desligada de la concepción general neotestamentaria sobre la pobreza y la riqueza (4). El v. 25 nos da a entender la sumisión de Lázaro a la condición de vida que se le había asignado en este mundo.

La segunda escena, ultraterrena, de ultratumba se puede dividir en tres partes:

1) En la primera se afirma la inversión de suertes desde el primer momento de su entrada en la otra vida: el mendigo muere y es llevado por los ángeles al seno de Abraham (v. 22). Después de decirnos que el rico recibe los honores de la sepultura, la parábola nos lo presenta ya en el reino de los muertos (Hades) con la suerte de un condenado (v. 23).

2) La segunda parte la constituye un diálogo envuelto en una libre imaginaria de ultratumba: el rico clamando a Abraham, a quien ve de lejos (v. 23); se supone que continúa allí su existencia en el cuerpo (hasta este extremo llega la fidelidad parabólica) y padeciendo el tormento del fuego (v. 24).

En esta segunda parte entra también la respuesta que da Abraham al condenado, constituida por dos argumentos: el primero de ellos contiene una especie de teoría sobre la ética de bienes y males: todos han de recibir bienes y una cantidad de males: el que ha sido feliz en este mundo, será desgraciado en el otro. El rico ha usado de los bienes como algo de su sola pertenencia, sin querer privarse en lo más mínimo de ellos; ha tenido ya su parte de felicidad en la tierra; ahora no tiene nada que esperar ya; se han cambiado las suertes y todo está acabado. Lázaro, por el contrario, ha seguido el camino inverso. Aquí aparece la disposición divina discriminando la suerte de ultratumba (v. 25). El otro argumento de Abraham está basado en la realización del anterior decreto divino discriminatorio, lo que expresa la alusión a las dos regiones infranqueables (*chaos magnum*: v. 26) (5).

3) La tercera parte incluye el ruego del rico a Abraham pidiéndole que se dé un aviso a sus hermanos para evitar su condenación, instándoles a cambiar de conducta (*μετανοήσουσιν*, v. 27 ss.). Versículos

(3) Como historia la interpretan Tertuliano y San Ambrosio entre otros. Como parábola: Clem. Alejandrino, San Juan Crisóstomo, San Cirilo Alej.

(4) Cfr. Lc. 6, 20. 24; 16, 9. Cfr. LAGRANGE in h. I.

(5) Traducimos *ἐν πᾶσι τοῦτοις* (v. 26) = en todas estas regiones del Hades. Cfr. LAGRANGE in h. I.

de no poco interés, porque en ellos nos enseña Jesús lo que entiende por salvación y pérdida del alma (6).

Presentada así esquemáticamente la parábola, se puede delinear bien su ángulo doctrinal. No está hecha para enseñar ni una inversión real ni posible de suertes en el Hades; ni la condenación de los ricos en general; ni la vida de ultratumba en sus detalles. El parabolista trata de la suerte de aquellos que no miran más que su propio placer egoísta, desentendiéndose de Dios, del prójimo y de su propio destino eterno; su suerte final será la Gehenna, no como algo posible, sino como la eventualidad normal (7): la proximidad de la parábola con la que antecede del administrador infiel (16, 1-11) y la diatriba contra los fariseos avaros (*ib.*, 12-15) nos confirma en esta interpretación: no saben hacer uso de su riqueza en su bien espiritual, su suerte será la del rico parabolizado.

Como base de esta enseñanza está el recurso que hace Jesús a las ideas que sobre la discriminación y retribución inmediatas después de la muerte constituían la enseñanza judía contemporánea; lejos de la concepción escatológica de retribución, común al resto del evangelio.

## 2. ENSEÑANZAS DEL JUDAÍSMO CONTEMPORÁNEO

La afinidad de esta parábola evangélica con las ideas del Judaísmo contemporáneo es total, en el conjunto y en los detalles.

El esquema fundamental de la parábola ya lo encontramos en los documentos de la época: un hassid ve llegar al paraíso un amigo difunto, que no ha sido suficiente y dignamente llorado, mientras que a un pecador muerto el mismo día, hijo de un alto funcionario, se le honra con funerales solemnes (8).

El pobre es llevado por los ángeles al seno de Abraham. En Mt. 13, 39 aparecen los ángeles recogiendo las almas de los hombres, pero en un mareo de escatología apocalíptica. Que los ángeles recogen a la hora de la muerte las almas de los hombres es una doctrina bien conocida de los rabinos (9). Cronológicamente posterior, pero bien difundida asimismo, es la concepción de que los ángeles llevan al otro mundo las almas de los buenos y los demonios las de

(6) Cfr. LAGRANGE in h. l. Sobre autenticidad e integridad de estos vv. cfr. PIROT, J. *o. c.*, p. 325 ss.

(7) PIROT, J., *o. c.*, p. 332.

(8) Cfr. MARMORSTEIN, "Rev. des études juives", t. 89 (1930), p. 319 s. Cfr. R. BULTMANN, *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen 1931, p. 213. Paralelo egipcio: H. GRESSMANN, *Vom reichen Mann und armen Lazarus*, AAB (1918), n. 7, 32.

(9) Cfr. Targum in Cant. 4, 12.

los malos. Las almas buenas son introducidas en el reposo y la paz; las malas son atormentadas por el mal espíritu y no tienen descanso. De ahí deriva la idea generalizada de desear la paz a los difuntos:

“Cuando el alma mala se vaya, será atormentada por el mal espíritu a quien ha estado sometida en sus pasiones y malas acciones. Mas cuando ha sido pacífica, conocerá con gozo el ángel de la paz que la introducirá en la vida eterna” (10).

La alusión al seno de Abraham en la muerte es un tópico en la literatura judía contemporánea. La idea bíblica en que se basa esta doctrina está contenida en aquellos textos que hablan de la “katábasis”: descendimiento en el Sheol para ir a unirse con los padres: Gn. 15, 15; 25, 17; 35, 29; 49, 32; Jud. 2, 10; I Rg. 1, 21, etc. (11).

Si algunas veces significa simplemente la muerte (12), en la generalidad de los casos, ir al seno de Abraham, es el equivalente de la entrada en la felicidad. Se expresa la comunidad de vida entre Abraham y sus descendientes con un aspecto de intimidad gozosa. La idea “estar en el seno” es corriente en la mentalidad judía y en la bíblica: en Jn. 1, 18 se habla del Hijo en el seno del Padre. En Jn. 13, 23, de Juan en el seno de Jesús en la mesa del convite: en ambos casos se expresa una idea de confianza e intimidad gozosa. En la literatura judía, el “seno de Abraham” es el lugar donde están los justos, el Paraíso (13). Es lo que se indica en nuestra parábola; no es necesario buscar en esta expresión doctrina alguna sobre el estado de las almas antes y después de la resurrección.

El rico es puesto en el ἄδης. A diferencia de la γέεννα, que indica algo definitivo, aquí ἄδης significa una fase de interinidad hasta la llegada del juicio final; lo que se deduce también de la comparación de nuestra parábola con otras narraciones del Judaísmo tardío y egipcias, afines a la narración de Jesús (14). El término ἄδης corresponde al hebreo חַיֵּי. Su significado fué variando en los tiempos postexílicos. Podemos distinguir en este proceso de variación tres etapas: 1) en Is. 26, 19 es el lugar en que se reúnen las almas que un día habrán de resucitar;

(10) Test. Aser VI, 5, 6; ApMos 37; VitAd 47; TestAb 9; ApSedr 16.

(11) En IV Mac. 13, 17 se dice a este respecto: “Οὕτω γὰρ θανόντας ἡμᾶς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαακ καὶ Ἰακώβ ὑποδέξονται καὶ πάντες οἱ πατέρες ἐπαύουσι.”

(12) Cfr. Qiddušim 72 b (cit. por “Cambridge Bible” *Comm. St. Luke*, p. 384).

(13) En TestAb 20 A encontramos: Lleva a mi amigo Abraham al Paraíso, donde están las tiendas de mis justos y las mansiones de mis santos Isaac y Jacob en su seno (ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ). Cfr. M. RH. JAMES, *The testament of Abraham* (“Text and Studies”). Cambridge 1892, p. 104.

(14) Cfr. GRESSMANN, H., en AAB (1918), n. 7, p. 31 s.

2) al introducirse la idea de retribución trastemporal se establecieron dos lugares distintos: uno para cada clase de almas, como se puede ver en HenEt 22 y en Josefo Ant. 18, 1-4. Tal era la idea que los fariseos tenían del ἄδης. Allí estaban las almas hasta el gran juicio en que los malvados eran pasados a la Gehenna (15). En el Judaísmo de la Diáspora, las almas de los justos se ponían inmediatamente después de la muerte en el cielo, donde esperaban la resurrección; al ἄδης iban a parar las almas de los condenados.

En la parábola que estudiamos aparece el segundo concepto de ἄδης, no sin ciertas modificaciones impuestas por el contexto, como veremos a continuación. Nuestro texto guarda un gran parecido con la concepción del HenEt; baste aducir una de sus descripciones que nos presenta la idea topográfica y escatológica del mismo. Dice así: "Desde allí me trasladé a otro lugar y él me mostró al occidente una montaña alta y grande y unos escarpados peñascos. Allí había cuatro cavidades muy profundas, largas y lisas; tres de ellas eran sombrías y otra luminosa; en medio se encontraba una fuente de agua; yo dije: «¿Qué cavidades tan lisas y profundas y qué aspecto tan sombrío!» En este momento, Rafael, uno de los siete ángeles, que estaba conmigo, respondió y me dijo: «Estas cavidades han sido hechas para que aquí se reúnan las almas de los muertos; para esto han sido creadas, para que aquí se reúnan todas las almas de los hombres. Son lugares hechos para que moren en ellos hasta el día de su juicio y hasta el tiempo que se les ha señalado; este tiempo durará hasta el gran juicio que se hará sobre ellos.»

"Yo vi los espíritus de los hombres muertos; su voz llegaba hasta el cielo y se lamentaba. Entonces pregunté a Rafael, el ángel que estaba conmigo, y le dije: «¿De quién es este espíritu, cuya voz llega hasta el cielo y se lamenta?» El me respondió y me habló en estos términos: «Este espíritu es el que salió de Abel, a quien dió muerte su hermano Caín, y le acusa hasta que su raza sea aniquilada de sobre la faz de la tierra y desaparezca de la raza de los hombres.»

"A este punto le pregunté, a propósito de todas (las otras cavidades): «¿Por qué están separadas unas de otras?» El me respondió, y me dijo: «Estas tres cavidades han sido hechas para separar los espíritus de los muertos. De esta suerte, las almas de los justos se encuentran separadas allá donde se encuentra la luz cerca de la fuente de agua de vida. De la misma manera (una separación) ha sido hecha para los pecadores para cuando mueren y son enterrados, sin que durante su

(15) Cfr. STR-BILL. II, pp. 225 ss., IV<sup>b</sup>, pp. 1016-1165; ThWz, N. T. I, p. 147.

vida se haya pronunciado juicio alguno contra ellos. Allí es donde sus almas se ponen aparte para este gran tormento hasta el gran día del juicio, del castigo y de la tortura de aquellos que maldicen por la eternidad y (hasta el día de) la venganza que se ejercerá contra sus almas. Allí los encadenará por la eternidad. Del mismo modo se ha hecho una separación para las almas de aquellos que se lamentan, que dan a conocer su asesinato cuando han sido muertos en los días de los pecadores. Igualmente ha sido hecho con las almas de los hombres que no han sido justos, sino pecadores consumados en el crimen; ellos estarán con los criminales. En cuanto a su alma, no será entregada a la muerte el día del juicio, pero no resucitarán» (16).

Es en esta concepción donde está inspirada la imaginería del ᾠδης de la parábola. En ella podemos distinguir los siguientes puntos de más relieve doctrinal:

- 1) lugares distintos para buenos y malos;
- 2) retribución inmediata para unos y otros de carácter provisional, pues todo está determinado por un estado de tensión escatológica, de ordenación al juicio final;
- 3) esperan allí el juicio del gran día;
- 4) gemidos que se elevan al cielo clamando venganza de los crímenes de la tierra.

Durante un período bastante prolongado, continúa subsistiendo el concepto antiguo de ᾠδης = lugar común de todos los muertos. Sin embargo, una corriente doctrinal siempre más fuerte, que va acentuando cada vez más los conceptos de discriminación y retribución que aparecen en el HenEt, tiende a hacer del ᾠδης el lugar propio y exclusivo de los condenados. Así lo presentan las Odas de Salomón (17), aunque tienen también un sentido más amplio como lugar común de todas las almas (18). El libro IV de Esdras nos habla también de un lugar propio de los condenados (19). En BarSir encontramos las dos concepciones: el Sheol, como receptáculo de todas las almas (20); o bien pone las almas de los justos en lugares especiales distintos del mismo (21).

En lo que respecta a las almas de los justos se dice de ellas que, inmediatamente después de la muerte, son entregadas en manos del Crea-

(16) HenEt 22. Cfr. BONSIRVEN, J., *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus Christ*. París 1935, 2.ª ed., T. I, p. 327 s.

(17) Cfr. 16, 2; XV, 11; XIV, 6.

(18) E. g. 4, 15.

(19) 14, 9.

(20) 23, 4, 5; 11, 6; 21, 23; 48, 16; 66, 6.

(21) II Bar. 21, 23.

dor (22), que son colocadas en medio de los ángeles (23), en el paraíso (24) o en unos receptáculos especialmente preparados para ellas, como antes hemos visto.

Más ambigua es la doctrina contenida en algunas partes del libro de Henoc; así, por ejemplo, el libro de las Parábolas sitúa el castigo de los pecadores solamente en la fase escatológica propiamente dicha, en el juicio final (25), mientras insiste en la suerte trastemporal inmediata de los justos, poniéndolos bien entre los ángeles o en el jardín de la vida, como antes hemos dicho (26).

El libro de los Sueños enseña esta misma dilación de los castigos; solamente habla del castigo de los ángeles caídos (27). Parecida es la doctrina del Apocalipsis de las Semanas. El libro de la Exhortación y de la Maldición reproduce la idea anticotestamentaria del Sheol: allí van las almas de todos los hombres; en la vida desmayada que le es propia esperan las recompensas o los castigos finales (28). Sin embargo, no dejan de encontrarse en algunos pasajes de este libro la idea del Sheol como infierno, Gehenna, lugar de tormentos de todos los malos (29). La idea antigua del Sheol aparece en el libro de los Jubileos (30) y en el de los Testamentos, aunque aquí se enseña también una discriminación y retribución que siguen inmediatamente a la muerte (31).

La Asunción de Moisés no deja lugar alguno para la retribución trastemporal inmediata (32). El HenEsl contiene también la concepción antigua del Sheol (Hades); la felicidad de los justos en la otra vida se presenta como un porvenir lejano; no como algo que sigue inmediatamente a la muerte (33).

Resumiendo cuanto va dicho de la literatura apócrifa judía contemporánea acerca de la discriminación y retribución ultraterrena inmediata, podemos establecer las siguientes conclusiones: 1) no aparece definitivamente abandonada la idea antigua del Sheol

(22) Cfr. e. g. ApMos 31, 4.

(23) Hen. 39, 3-8.

(24) Hen. 61, 12; 60, 8. 23; 70, 3. 87, 3; 89, 52.

(25) Cfr. 64; 68; 54, 2.

(26) Cfr. nota 5.

(27) Hen. 88, 3.

(28) Hen. 102, 4. 5; 103, 1-4; 102, 6-8.

(29) Hen. 108, 4-6.

(30) La muerte se describe como sueño de la eternidad: 23, 1; todos los muertos van al Sheol: 26, 1; 5, 14; 7, 29; 22, 22; 24, 31.

(31) Muerte = sueño eterno: cfr. EPPÉL, *Le piétisme*, p. 108; *la discriminación*, en Test. Aser 6, 5. 6.

(32) Cfr. BONSRVEN, *o. c.*, p. 332.

(33) La felicidad es propia del último eón: cfr. II Hen. 9. 10. 42. 60, 3. 65.

como lugar común de todos los muertos; 2) hay una tendencia cada vez más fuerte a poner las almas de los justos en un lugar especial, donde se describe de diversas maneras su suerte, desde el concepto de reposo hasta el gozo de la recompensa; 3) esta recompensa se concibe en virtud de su tensión escatológica como algo provisional; 4) en cuanto a los pecadores la concepción es menos clara: se admite en general un lugar de castigo para ellos; 5) este lugar de castigos se describe como un infierno y el concepto de Sheol se va reduciendo a esta significación en algunos escritos de la época; 6) algunas veces, sin embargo, la pena de los impíos aparece dilatada hasta el juicio final (34).

En los *rabinos* contemporáneos se enseña claramente la retribución y, en consecuencia, la discriminación trastemporal inmediata. Y el Sheol aparece como el lugar del castigo. Baste citar, entre otros, el siguiente texto, que es uno de los más definidos sobre el particular. Johanan b. Zakkai, a la hora de su muerte, hace estas consideraciones (35): "Si me condujera ante un rey de carne y sangre, que hoy vive aquí y mañana está en la tumba, que al irritarse contra mí no lo hace con una irritación eterna; que al atarme no me ata con lazos eternos; que al conducirme a la muerte no me conduce a una muerte eterna; que yo pudiera aplacar con palabras o ganar a mi causa con el dinero; aún entonces lloraría. Mas he aquí que soy conducido delante del Rey de los reyes, el Santo bendito sea él, aquel que vive y subsiste por los siglos de los siglos; que al irritarse contra mí se irrita con ira eterna; que al atarme lo hace con lazos eternos; que al condenarme a muerte me condena a una muerte eterna; que yo no puedo aplacar con palabras ni ganar con el dinero; además he aquí que hay delante de mí dos caminos, el del jardín del Edén y el de la Gehenna; yo no sé a cuál de ellos se me conduce; ¿no voy a llorar?"

En otros varios textos se aduce repetidamente la idea del juicio y se precisa el momento del mismo como "la hora en que el hombre muere y su cuerpo se disuelve" (36). Es el momento en que el hombre ve a Dios (37). En que se encuentra solo con sus obras (38).

La idea de discriminación y retribución trastemporal inmediata aparece también en la manera como se describe la suerte de justos y pecadores inmediatamente después de la muerte. Sobre los justos se dice

(34) Cfr. BONSIRVEN, *o. c.*, p. 335.

(35) Cfr. Berak. 28 b. BONSIRVEN, *o. c.*, p. 336.

(36) Mekh. 15, 1.

(37) SLev I, 1, 4 ab; SNum 12, 8 (103). IV Esdr. 7, 78.

(38) SDt 32, 4 (307) 133 a. Abot. 6, 9. EcclR 5, 21.

que Dios les manifiesta su nombre en ese instante (39), que les muestra la recompensa futura cuando salen de este mundo (40). Los justos y mártires van al seno de Abraham (41). También se dice de las almas de los justos que son guardadas en unos receptáculos especiales (42); algo parecido a lo que antes hemos visto en la literatura apócrifa. Aquí, sin embargo, ya se precisa algo más; este lugar o tesoro de las almas de los justos se pone en el séptimo cielo o bajo el trono de Dios (43). De aquí se pasa a considerar las almas de los justos en la presencia de Dios (44), o en compañía de los santos (45).

En cuanto a los pecadores se dice de ellos que son expulsados de este mundo (46), aniquilados en cuerpo y alma (47). Varios dichos rabínicos los colocan en la Gehenna en medio de los tormentos (48).

De todo lo dicho hemos de concluir que la doctrina de la discriminación y retribución trastemporales inmediatas se impone definitivamente en la doctrina rabínica y es universalmente admitida. Si alguna vez se encuentra expuesto el concepto antiguo de Sheol como lugar común al que descienden todos los muertos esto no tiene fuerza doctrinal alguna; no es en virtud del peso de inercia de las antiguas ideas y fórmulas escatológicas que han tardado en desaparecer del lenguaje. El Sheol viene a quedar reducido al lugar donde son castigados los impíos; otras veces al Sheol se substituye la Gehenna también como lugar de castigos que comienzan inmediatamente después de la muerte (49).

En nuestra parábola encontramos más o menos explícitas un conjunto de ideas que responden a la orientación doctrinal observada en los medios ortodoxos fariseos y pietistas del Judaísmo contemporáneo, y sobre todo en las enseñanzas rabínicas. Ni está ausente de ella la fluc-

(39) TANH. toledot 7 sobre Ps. 16, 3.

(40) GenR 62 = ExodR 52, 3.

(41) Cfr. IV Mac. 13, 17. Cfr. *supra*, p. 4, nota 4. Cfr. también Git. 57 b; Qid. 72 b; LamentR 1, 53.

(42) EcclR 3, 27; SNum 27, 16 (139); SDt 33, 3 (344) 143 b; SNum 6, 24. Sab. 152 b.

(43) Hag. 12 b; Sab. 152 b.

(44) Elías y los Patriarcas junto a Dios: BM 85 b; EstR 7, 18. LamentR, Int. 24; EcclR 11, 2.

(45) Cfr. FREY, J. B., *La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, en "Biblica" (1932) p. 144.

(46) SDt 11, 26 (53) 86 a; Kal. R. I (R. NEHORAI).

(47) Sanh. 52 a.

(48) EcclR 5, 9; LevR 32, 1.

(49) Cfr. BONSIRVEN, *o. c.*, p. 339 s.

tuación en los conceptos que hemos tenido ocasión de ir observando anteriormente. Podemos resumir así su contenido:

a) Se enseña claramente la diferenciación ultraterrena inmediata como en el Judaísmo contemporáneo; aunque no se hable en la parábola del juicio, la retribución y el castigo que siguen inmediatamente a la muerte lo da a entender.

b) El Hades viene a ser un lugar de tormentos. A él se opone como lugar de felicidad el seno de Abraham. Sin embargo, se conservan influencias del concepto antiguo del Hades o Sheol; se habla de la fuente de agua en la súplica del rico, lo que supone una topografía del Hades como la hemos visto descrita en HenEt 22 (50). Se habla del "gran abismo" que supone esa misma concepción, pero, sin embargo, no parece que se haya de colocar el ᾠδης bajo la tierra como en la literatura más antigua (51).

c) La separación que se supone existe en el trasmundo de las almas es absoluta: en este sentido aparece totalmente rebasado el concepto antiguo de Sheol-Hades.

d) Todo da a entender que en la mentalidad de la parábola entra la idea de espera de la resurrección en el Hades, aunque no se especifica la situación de las almas antes y después de la misma. El contexto supone una posibilidad de reintegración a la vida terrestre: es la ἀνάστασις (v. 31) (52).

### 3. ¿CITACIÓN O APROBACIÓN DE LAS IDEAS JUDÍAS CONTEMPORÁNEAS?

Hay que considerar, ciertamente, como fuera de la enseñanza de Jesús una serie de elementos de carácter puramente literario puestos en ella únicamente para dar colorido a la narración, lo que no supone un juicio sobre los mismos en otros lugares neotestamentarios donde se encuentren. Dentro de esta imaginaria poética consideramos:

- a) el rico viendo a Lázaro en el seno de Abraham (v. 23);
- b) el rico hablando y pidiendo en la forma en que se presenta en la parábola (v. 24);

(50) Cfr. p. 5.

(51) Cfr. ST.-BILLERBECK, *Kommentar*, IV, 1.019 s. Es claro que en nuestro pasaje hay una mezcla de conceptos antiguos y nuevos que hace difícil la armonización de todos los detalles de la parábola. Cfr. KITTEL, *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, p. 767. Lo que nunca ha hecho el Judaísmo tardío es poner el Παράδεισος en el Sheol.

(52) Cfr. JOÜON, P., *L'évangile de N. S. Jésus Christ* (VS). París 1930, in h. I., p. 405.

- c) Abraham representado como dueño del Hades y su diálogo con el rico (v. 25 ss.);
- d) el agua y el fuego en la antítesis con que aparecen en la parábola (v. 24);
- e) la existencia en el cuerpo, como indica el v. 24. Es la fidelidad parabólica llevada hasta el extremo.

Como antes ya hemos observado, no entra directamente en la parábola la enseñanza sobre el juicio y la retribución inmediatamente después de la muerte, pero es una doctrina fundamental para el fin que la parábola pretende: reprobación del hedonismo egoísta e irreligioso de la vida. La precisión con que se separan las dos escenas de la parábola en la muerte y la inmediata inversión de suertes, lejos de toda perspectiva escatológica, hacen que se considere como doctrina bíblica en este pasaje la discriminación y retribución inmediatamente después de la muerte (53), lo que adquiere una confirmación decisiva por el texto de Lc. 23, 43 que vamos a examinar a continuación.

#### 4. OTROS TEXTOS EVANGÉLICOS (54)

A lo largo de los evangelios sinópticos encontramos repetidamente inculcado el deber de la vigilancia ante la incertidumbre del día y hora en que habrá de llegar el Hijo del Hombre (Mt. 25, 13), la necesidad de estar vestidos con el traje de bodas para entrar en el banquete (Mt. 22, 1-14) y otros textos similares. En todos ellos hay un sentido primordial escatológico; pero nos parece que no se puede descartar toda referencia al fin individual del hombre, a la hora de la muerte. Prescindiendo del hecho constatado en el Evangelio de la unificación de las dos perspectivas en una misma enseñanza, encontramos en la doctrina judía contemporánea las mismas ideas de los textos sinópticos con alusión al fin particular de cada hombre. Tal es el sentido de la parábola de las vírgenes que propone el rabino Johanan b. Zakkai (55). La imagen del banquete se propone con cierta frecuencia para significar el "siglo futuro" como la etapa que sigue a la muerte de cada persona, el mundo

(53) Según Feine, la discriminación y retribución inmediatas es la lección intentada en la parábola. No nos parece exacta esta afirmación. Nos remitimos al análisis que hicimos de la parábola. Cfr. FEINE, P., *Das Leben nach dem Tode*, 2.<sup>a</sup> ed. Leipzig 1919, p. 18. Cfr. también STEWART D. F. SALMOND, *The Christian doctrine of Immortality* (1903<sup>o</sup>), c. V, p. 345 s. y 349 s.

(54) Más adelante hablaremos de San Juan.

(55) Cfr. LAGRANGE, M. J., *Le Messianisme chez les Juifs (150 avant J. Ch. à 209 ap. J. Christ)*. París 1909, p. 166.

de la recompensa ultraterrena inmediata, respecto del cual la vida presente es como un vestíbulo, una espera de preparación (56).

El mandato del Señor contenido en aquella sentencia de Mt. 6, 19: "No atesoréis en la tierra..., sino atesorad más bien en el cielo" (57) tiene también su correspondiente paralelo en las Odas de Salomón, donde encontramos la advertencia siguiente: "El que practica la justicia se forma un tesoro que es vida cerca del Señor y el que practica la injusticia es responsable de la pérdida de su alma" (58). Aunque no encontramos precisión temporal alguna en este texto, sin embargo, teniendo presente que pertenece a una época en que la retribución después de la muerte era la gran preocupación del Judaísmo fariseo y, por otra parte, que se trata de un apócrifo en que se enseña la doctrina de la retribución inmediata, se puede ver esta doctrina en la frase alegada.

Suele citarse en esta misma línea de interpretación el texto de Lc. 16, 9: "Ganaos amigos con el dinero injusto a fin de que cuando os falle (ἐκλίπη) (59), ellos os reciban en sus tiendas eternas (αἰωνίους σκηβάς)." Esta advertencia del Señor sirve de colofón a la parábola del administrador infiel, que pone San Lucas en los versículos anteriores (vv. 1-8). Es una lección religiosa que viene a cortar la parábola. Jülicher y Loisy se esfuerzan en probar su sentido alegórico quitándole toda referencia al más allá de la muerte; niegan su trascendencia.

Nos parece que el sentido del versículo es el siguiente: como el ecónomo ha sido hábil para ganarse amigos en este mundo aprovechándose del dinero de su señor, del mismo modo aprovechaos vosotros de vuestras riquezas para ganaros amigos en el otro, es decir, sabed ordenarlas a vuestra salvación eterna. El verbo ἐκλίπη se refiere al dinero: uso no extraño en los LXX. El significado de "fallar", atendiendo al miembro final de la frase: "os reciban en sus tiendas eternas", es el de morir. Aquí encontramos una terminología característica de la doctrina de la retribución inmediata; el verbo δέξονται (60) que hemos visto en IV Mac. 13, 17 y el lugar del alma al salir del cuerpo como "tienda eterna". Esto último es una reproducción de la idea de los "promptuaria" o receptáculos de las almas de los justos que hemos visto en la literatura rabínica estudiada anteriormente. No nos parece

(56) "Este mundo es como el vestíbulo delante del mundo futuro; prepárate en el vestíbulo a fin de poder entrar en el triclinio" (Abot. 4, 16). Cfr. TBerak 7 (6) 21.

(57) Cfr. Mt. 19, 21; Lc. 12, 33.

(58) 9, 7-10. Cfr. LAGRANGE, M. J., *Messianisme*, p. 159.

(59) Esta lección está mejor atestiguada que ἐκλίπητε. Se contiene en Ta<sup>as</sup> B<sup>S</sup> I 579 D 1s 22<sup>s</sup> 69 × 1.071s N A 265 a (e 1) *synphm* ar co. Por otra parte, el uso ἐκλείπω como morir es más raro que el aceptado.

(60) Δέξονται tiene aquí sentido impersonal.

dificultad insuperable el uso de la palabra σκηνή para expresar este concepto. De hecho se trata de una expresión tradicional en la materia. Así, leemos en un comentario rabino al Ps. 27, 5: "Cuando el malo es quemado, Dios hace una tienda en la que esconde al justo" (61). En un texto del TestAb antes citado se habla también de las tiendas de los justos situadas en el Paraíso (62).

De ahí que no nos parezca aceptable la ingeniosa interpretación propuesta por Pautrel que, atendiendo al correspondiente arameo de σκῆνος, que significa tienda o bien "pignus", ha interpretado en este segundo sentido, viendo en él una aguda sátira contra los fariseos avaros del dinero, ironía que podría exponerse así: aprovechaos de vuestro dinero haciéndoos amigos ahora para que cuando os falte os tomen ellos definitivamente por gracias (pignus) (63), por los favores que han recibido.

## II

### EL TEMA "ESTAR CON CRISTO" REFERIDO A LA ETAPA ULTRATERRENA INMEDIATA DEL HOMBRE

#### 1) EL TEXTO DE LC. 23, 43

La respuesta dada por Jesús en el momento de morir a la súplica del buen ladrón presenta, en primer lugar, un contraste, un cambio de perspectiva, de gran interés para nuestra tesis. En las palabras del buen ladrón hay una referencia al Reino escatológico de Cristo; le pide que se acuerde de él en el momento de su aparición triunfante sobre la tierra: ἐν τῇ βασιλείᾳ σοῦ (64). Quizá conocía la doctrina judía sobre el particular o bien pudo ser que apelase directamente a la predicación de Jesús de que fué oyente en alguna ocasión.

Jesús, en contraposición a la demanda escatológica, precisa un momento más inmediato de felicidad, el momento de la salida de este mundo y de la entrada en el otro: σήμερον (65).

(61) *Sifra*, f. 187.

(62) Cfr. *supra*, p. 5.

(63) "Ils vous prennent définitivement à leur merci". Cfr. PAUTREL, RAY., *Aeterna Tabernacula*, en "Recherches de Sc. Relig.", XXX (1940) p. 307 ss. Cfr. PIROT, J., *Jésus et la richesse, Parabole de l'intendant astucieux* (Lc. 16, 1-15). Marseille 1944, p. 36 ss.

(64) V. 42. Esta lección es preferible a εἰς τὴν β" que se encuentra en BL 372 lat. pl. Cfr. ZAHN, THEOD., *Das Evangelium des Lucas* (KNT). Leipzig 1913, p. 703.

(65) Σήμερον hay que unirlo no a λέγω, sino a lo que sigue.

Μετ' ἑμοῦ se refiere a la comunidad de dicha que el ladrón habrá de tener con Jesús y no precisamente que la felicidad será gozar de su presencia (66).

Se precisa también el lugar de la felicidad, es el Παράδεισος, Paraíso. Significa algunas veces la dicha escatológica, pero aquí, siguiendo una concepción bien definida del Judaísmo de la época, indica el lugar donde se reúnen las almas de los justos inmediatamente después de la muerte: algo parecido a los Campos Eliseos del paganismo.

En el libro de Henoc se habla de él como "jardín de justicia" (67), jardín de los justos (68), jardín de la vida (69). Allí fué llevado el patriarca aún en vida y se pone cerca del Hijo del Hombre y del Señor de los espíritus; allí moran los primeros padres y los santos desde la eternidad (70).

A la hora de la muerte se presenta la alternativa del jardín del Edén o de la Gehenna en otros textos rabínicos (71). En general, se advierte una tendencia a imaginar las almas de los justos y de los condenados inmediatamente después de la muerte en la misma situación que tendrán después de la resurrección (72).

En este lugar encontramos, por tanto, la doctrina de la retribución inmediata de los justos, su entrada en el Paraíso, según la concepción judía contemporánea. La afirmación de Jesús es absoluta y no le impone limitación alguna el descendimiento al Hades, explíquese como se quiera este hecho que no es del caso exponer (73). En nuestro pasaje encontramos, sin embargo, una doble diferencia respecto de las concepciones judías contemporáneas sobre el Paraíso de los justos: en primer lugar, una superación de las especulaciones fantásticas de los Apocalipsis judíos sobre el paraíso escondido y su posesión, a que no se alude para nada; por otra parte, hay un elemento de felicidad específicamente cristiana: el estar con Cristo. En otros textos neotestamentarios veremos cómo se limita la felicidad trastemporal inmediata y escatológica al hecho de estar simplemente con Cristo: 2 C 5, 8; Fil. 1, 23; Rm. 8,

(66) Cfr. DUPONT, DOM J., ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, *L'union avec le Christ suivant S. Paul*. Première Partie. Desclée de Brouwer. París 1952, p. 93.

(67) *ib.* 32, 3; 77, 3; HenEsl 42, 2.

(68) Hen. 60, 23; 60, 8; 70, 3.

(69) 71, 12.

(70) 70, 1. 4.

(71) Cfr. BERAK. 28 b. Cfr. p. 8.

(72) BONSIRVEN, *o. c.*, p. 339.

(73) Cfr. DBS, t. XII, col. 395 ss.; 413 s. Hacemos nuestra la exposición de San Ambrosio: "Vita enim est esse cum Christo; ideo ubi Christus, ibi vita, ibi regnum." Cit. por LAGRANGE in h. l.

38 s.; 14, 7-9; I Tes. 4, 14, 17; 5, 10; II Tes. 2, 1; Col. 3, 4. Lo que nos da a entender lo accidental de la presencia del término "Paraíso" en Lc. 23, 43. Apenas si es más que una simple aposición de color judío que sirve de presentación del concepto específicamente cristiano de la felicidad trastemporal que más tarde se afirmará en la doctrina paulina en una terminología de formulación original cristiana. Esto mismo nos induce a considerar el texto de Lc. 23, 43 como texto de transición a la concepción cristiana de la retribución trastemporal; y en este sentido como punto de partida de la misma (74).

## 2) TEXTOS DE S. PABLO: II C. 5, 1-10; Fil. 1, 21-23

La doctrina de San Pablo sobre la retribución trastemporal inmediata está contenida en estos dos lugares. En ambos se halla formulada de una manera análoga: el deseo de salir del cuerpo por la muerte e ir inmediatamente a una comunidad de vida más estrecha con Cristo (πρὸς τὸν Κύριον — σὺν Χριστῷ). Las dos epístolas a que pertenecen ambos textos datan de Ío que por varias razones podemos llamar la segunda fase de su vida apostólica y están enmarcadas en un conjunto de circunstancias personales análogas. Vamos a estudiarlos separadamente.

### a) II C. 5, 1-10

El versículo que nos interesa directamente es el 8 de este capítulo 5: "Nos llenamos de valor y deseamos desalojar el cuerpo y habitar cerca del Señor." Para su explicación, sin embargo, se hace imprescindible no solamente examinar los versículos inmediatamente precedentes y subsiguientes, sino el bloque literario que va desde el c. IV, 7 al V, 10, ya que en él está contenido el desarrollo de las ideas que han conducido el pensamiento de San Pablo al v. 8.

En 4, 7-10 nos describe San Pablo las condiciones de debilidad y miseria en las cuales se ejerce su ministerio apostólico; ello sirve para que se manifieste más patente la potencia divina. Pasa a continuación a una segunda idea: las angustias, los apuros, las persecuciones; los abatimientos no son más que una demostración del suplicio mortal de Jesús en la vida del apóstol para que, a su vez, la vida de Jesús se manifieste

(74) Así dice Feine: "Solche Worte Jesu bildeten die Grundlage der urchristlichen Zukunftserwartung." Cfr. *Der Apostel Paulus. Das Ringen um geschichtliche Verständnis des Paulus*. Gütersloh 1927, p. 557. Cfr. STAUFFER, E., *Die Theologie des Neuen Testaments*, 4. Auf. 1948, p. 190 s. La idea neotestamentaria de que los muertos están con Cristo y no van al Hades, en último término radica en la concepción de Cristo como Señor del Hades (Mt. 16, 18; AcAp 2, 23-24; I Pt. 3, 19 ss.; 4, 6).

en su cuerpo, es decir, se comuniquen a través de esos sufrimientos de su cuerpo.

Los vv. 11-12 son un complemento de lo anterior: los apóstoles, mientras vivan, han de estar expuestos continuamente a la muerte, para que, de este modo, se manifieste la vida de Jesús en nuestra carne mortal. De esta suerte, mientras la muerte nos trabaja a nosotros (los apóstoles) —dice San Pablo—, la vida de Cristo lo hace en vosotros: es decir, la vida cristiana comunicada por nuestros dolores.

Los vv. 13-15 acusan una desviación en el pensamiento del apóstol hacia la resurrección de Jesucristo. Su enlace con lo que precede se puede componer así: estamos expuestos a la muerte, pero, sin embargo, está firme nuestra fe en la resurrección: quien resucitó a Jesús nos resucitará también a nosotros. Por lo demás, todo cuanto hace el apóstol no es más que una contribución a la gracia de Dios: para que ésta abunde en todos los fieles.

El v. 16 entra en un tema característico de la antropología sobrenatural: no nos desalentamos; al contrario, aun cuando nuestro hombre viejo va pereciendo, sin embargo, nuestro hombre interior se renueva de día en día.

En los vv. 17-18 establece San Pablo una antítesis contraponiendo la vida presente y la futura: la prueba ligera del momento presente nos prepara un cúmulo eterno de gloria, más allá de toda medida. Por ello, no miremos a las cosas que se ven, sino a las que no se ven; las cosas que se ven no duran más que un momento, las que no se ven, por el contrario, son eternas.

Llegado a este punto, el apóstol escribe uno de los pasajes más difíciles de sus epístolas, que nos interesa conocer a fondo para ver todo el alcance de sus afirmaciones. Lo iremos traduciendo dividido en distintas partes para entrar luego en la temática, que lo esquematiza. Abarca los diez primeros versículos del c. V.

En el v. 1 vuelve a la idea del v. 14 anterior: la resurrección como tema de consuelo: “Sabemos, en efecto, que si esta tienda (σκῆνος) —nuestra morada terrestre (ἐπίγειος οἶκος)— viene a quedar destruída, tenemos (ἔχομεν) una casa (οἶκος), obra de Dios, una morada eterna (αἰώνιον) no hecha por manos de hombre (ἀχειροποίητον).”

El presente “sabemos” no indica que se trata de una enseñanza nueva, sino que el apóstol alude a una doctrina objeto central de su predicación: la idea del cuerpo como morada, casa, templo (I C. 6, 19-20; I C. 3, 16-17; II C. 6, 16. A este cuerpo físico presente (ἐπίγειος οἶκος) Pablo opone otro cuerpo celeste y eterno: el cuerpo de la resurrección (οἶκος ἀχειροποίητος αἰώνιος). Si dice que lo “tenemos” ya en el cielo

no significa, con ello, que esté ya preparado en el cielo: se trata de un presente de certeza (75).

Continúa en los vv. 2-3: "Y a la verdad gemimos en este estado presente (ἐν τούτῳ), con el ardiente deseo que tenemos de sobrevestir la habitación que nos ha de llegar del cielo; a condición de que nos encontremos (en tal momento) vestidos, no en una situación de desnudez" (76).

La morada celeste de que aquí se habla es llamada οἰκητέριον ἐξ οὐρανοῦ. Recibir esta morada —cuerpo de resurrección— viviendo todavía en este mundo es ἐπενδύσασθαι: sobrevestir. Para ello se exige estar ἐνδυσάμενοι, no sin cuerpo ya (γυμνοί): es la condición que pone San Pablo en el v. 3 (76 bis).

Vv. 4-5: "Pues en tanto que vivimos en la tienda (σκῆνος) gemimos agobiados; no queremos desvestirnos, sino sobrevestirnos, para que lo que en nosotros hay de mortal sea absorbido por la vida. Y el que nos ha hecho para esto es Dios, quien nos dió las arras del Espíritu."

Aquí encontramos una repetición del deseo expresado en el v. 2: de ser transformados en la Parusía asistiendo vivo a ella y no tener que morir y, en consecuencia, hallarse desnudo (privado de cuerpo) hasta el momento de la resurrección.

No es una doctrina distinta de la tradicional contenida en las primeras epístolas la que sostiene en estos versículos San Pablo (77). Y el deseo que expresa en ellos no significa nada ni a favor ni en contra de la certeza de asistir a la Parusía; su gemido se levanta ante la muerte, viendo que si no se realiza la transformación tendrá que pasar por ella; el sentimiento que en ello manifiesta no es más que el común sentimiento

(75) Es un hebraísmo frecuente usar el presente para un acontecimiento futuro, pero absolutamente cierto, del cual Dios es la causa inmediata. Cfr. Mt. 5, 45; 6, 1 (diferencia entre el texto griego y el latino). PIROT-CLAMER in h. 1.; ALLO, E., O. P., *Seconde Epître aux Corinthiens*. París 1937, in h. 1. Cfr. FILSON FLOYD, V., *St. Paul Conception of Recompense*. "Untersuchungen zum N. T." 21 (Leipzig 1931), p. 121. Allí cita a AscIs 9, ss., lugar paralelo a II C. 5, 1-8.

(76) Tal es la traducción de Osty, Crampon, Dupont y otros varios autores. H. Lietzmann traduce: "Dar wir ja (nur dann), wenn wir sie angezogen haben, nicht werden nackt erfunden werden." Cfr. *An die Korinther I-II* ("Handbuch zum N. T."). Tübingen 1949. Lo mismo se encuentra en HEINZ DIETRICH WENDLAND, *Die Briefe an die Korinther* (NTD). Göttingen 1948. Para Otto Russ, "estar desnudo" significa "nicht einfach ohne Leibe sondern ohne die für das himmlische Dasein notwendige Verwandlung erfunden werden". Cfr. *An die Römer, Kor. und Gal.* Regensburg 1940. En el mismo sentido que Lietzmann, ya se encuentra en Allo la interpretación siguiente de nuestro versículo: no hay por qué preocuparse tanto, ya que, una vez vestidos, no nos encontraremos desnudos. Una versión tan simple y de perogrullo que es difícil imaginar en la mente de San Pablo. Cfr. VINCENZO JACOMO, en "Sacra Bibbia" in h. 1.

(76 bis) Cfr. ALLO, o. c., p. 141.

(77) Cfr. I Tess. 4, 15 ss.; I C. 15, 51 ss.

humano de evitar el paso angustioso de la muerte, un sentimiento más vivo en esta circunstancia por la intensidad con que se vivía en la primer comunidad cristiana el sentido de la Parusía escatológica (78).

En los vv. 6-9 se deja a un lado la consideración de la transformación corporal que le sirvió como tema de un ardiente deseo en los versículos precedentes, y pasa a la consideración de la muerte, en lo que ésta tiene de positivo.

“En todo caso, llenos de valor y sabiendo que domiciliados en el cuerpo andamos lejos del Señor —pues caminamos en la fe y no en la visión...— nos llenamos de valor, digo, y deseamos desalojar el cuerpo y habitar cerca del Señor. Por ello nos esforzamos en serle agradables, ya sea que moremos en este cuerpo o ya lo hayamos desalojado. Pues todos hemos de comparecer un día ante el tribunal de Cristo para que cada uno reciba lo que haya merecido por lo que hizo estando en el cuerpo, ya sea bueno o malo.”

La muerte se le presenta a Pablo con un signo positivo que hace se llene de valor en su presencia: la unión con Cristo en la otra vida. Para lograr esto hay que procurar agradar al Señor ya mientras se viva en este mundo o ya en el otro en el sentido en que las acciones ejecutadas en la vida terrestre nos hagan definitivamente agradables a Dios en la otra vida. Esta idea, y menos explícitamente la tesis de la culminación de toda clase de existencia en la escatología, resurrección y juicio que supone la provisionalidad de todo otro estado anterior, lleva al Apóstol al tema del juicio final, frecuente en su enseñanza. Es digno de notarse en este lugar el que hace objeto del mismo las acciones realizadas durante la existencia en el cuerpo (διὰ τοῦ σώματος).

Juzgamos que para ver en conjunto las ideas que el apóstol desarrolla en este lugar será de alguna utilidad, aunque sea con peligro de repetición esquematizar el pensamiento de estos 10 vv... Podemos decir que el tema básico de todos ellos es una autoconsolación. En el v. 1, Pablo se consuela de la destrucción del hombre exterior de que ha hablado en el v. 16 precedente con la certeza de que hemos de recibir un cuerpo celeste. Esta idea de destrucción le presenta una perspectiva de muerte, ante la cual, a través de un optimismo conquistado con una reflexión teológica cristiana, se advierte un horror y debilidad muy característi-

---

(78) Lo que no quiere decir nada a favor de una certeza engañosamente vivida sobre una próxima Parusía. Dejando a un lado el grueso problema exegético que supone esta cuestión, se explica un especial y más fuerte sentido escatológico en la primera comunidad cristiana, cuando la Iglesia estaba en el embrión de su organización y, por tanto, del sentido de su presencia en el mundo. Cfr. ALLO, *o. c.*, p. 147. PRAT, *Theol. de St. Paul*, t. II, p. 445 s.

cos del mundo judío para el que, a diferencia del estoico griego, no era nada vergonzoso y humillante esta forma de situarse ante la muerte (79).

El apóstol reacciona de un modo apropiado ante las dos posibilidades de culminar la existencia terrestre:

- a) una puede ser por medio de la transformación corporal asistiendo vivos a la Parusía; sobre esto se pronuncia el vivo deseo de Pablo puesto en los vv. 2-5, deseo muy explicable y que no prejuzga en nada su certeza de asistir, personalmente, a la Parusía;
- b) la otra posibilidad de terminación es saliendo del cuerpo con la muerte, ante lo cual Pablo se arma conscientemente de valor, sabiendo que esto lleva consigo morar cerca del Señor. En este sentido, la muerte es una ganancia, como dice en Fil. 1, 23.

Aunque se trata de cosas distintas de las que se habla en las dos partes respectivas de los vv. 1-10, se ve, sin embargo, que, lejos de ser inconciliables, están armonizadas psicológica y literariamente en el esquema que hemos dado.

Para apreciar la doctrina que San Pablo nos da de la salida del cuerpo como medio de ir a habitar junto al Señor, lo que supone un estado de felicidad que sigue inmediatamente a la muerte, vamos a examinar con algún detalle los principales conceptos que nos da sobre el particular en los vv. 6-9.

Tema *θαρρεῖν*: el apóstol comienza el v. 6 con el participio *θαρροῦτες*. Es la primera vez que aparece en sus epístolas el verbo *θαρρεῖν*. En esta misma epístola II a los Corintios se encuentra en V, 8; 7, 16; 10, 1. 2. En la epístola a los Heb. aparece en 13, 6.

En el Helenismo es una expresión clásica, un "término favorito" en la expresión de *Allo* (80). Así la tenemos en el Fedón de Platón relacionada con el tema de la muerte. Se habla allí de la confianza con que se ha de afrontar la muerte (*θαρρεῖν μέλλων ἀποθανεῖσθαι*) (81). El fundamento de la misma radica en que nuestra alma es inmortal e impecedera. Sócrates insiste en el último momento de su vida en la argumentación de la inmortalidad del alma; después de la muerte, ella existe en alguna parte; esto es lo que le llena de confianza (*πιστεύσαντα θαρρεῖν ὡς, ἐπειδὴν ἀποθάνωμεν, ἔτι που ἡμῶν ἡ ψυχὴ ἔστι*) (82). Otro

(79) Cfr. FREY, J. B., *Abraham (Testament d')*, en DBS I, col. 33-38. Allí se cita TestAb 15-20, donde se describe la muerte de este patriarca, y la de Moisés en Midrash Debarim Rabba II, in Dt. 31, 14: con explicación interesante sobre el particular.

(80) Cfr. *o. c.*, p. 130, in v. 6.

(81) Cfr. 64 A; 88 B. Cfr. W. GRUNDMANN, art. *θαρρέω*, en TnWzNT III, p. 26.

(82) 87 E.

fundamento de esta confianza para afrontar la muerte es que, después de ella, se encontrará en un estado de dicha (θαρρῶν τε καὶ ἠγούμενος ἀποθανῶν ἐκεῖ εὐ πράξειν) (83). Este sentimiento de seguridad para la fase trastemporal de la existencia está unido a una ética de la fase anterior. El hombre que durante su vida se ha desligado de los placeres del cuerpo puede estar seguro de la suerte de su alma (θαρρεῖν χρῆ περὶ τῆ ἑαυτοῦ ψυχῆ) (84).

¿Hay algún punto de contacto entre este tema filosófico y la expresión de San Pablo? Sería difícil negarlo; la afinidad literaria es tan grande que no se podría explicar de otra forma. Pablo si no se inspiró directamente de Platón es tributario de sus ideas vulgarizadas en el mundo helénico por la filosofía cíneo-estoica. Notemos sin embargo, cómo la dependencia no pasa más allá de un campo puramente literario: en efecto, la motivación del tema en la filosofía helénica y en San Pablo es enteramente diferente: en aquella es la inmortalidad del alma como tal; para Pablo es la certeza de tener una unión más estrecha con el Señor. Mientras Platón pone la felicidad en la vida del alma desligada del cuerpo, Pablo con una mentalidad judía bien definida no comprende sino como provisional un estado de existencia privado de cuerpo; de ahí su ardiente deseo de transformación, que hemos visto en los vv. 2-5; si afirma un aspecto positivo de la muerte como es el de una vida más cerca del Señor, no la afirma como algo definitivo, en cuanto a forma de existencia. Más adelante hemos de volver sobre este punto (85).

*El tema ἀποδημία.* Es también algo definido en el mundo helénico. Frecuentemente encontramos en la literatura griega a la muerte descrita como partida (ἀποδημία) de este mundo. En la Apología de Sócrates leemos: "Si la muerte es como una partida (ἀποδημῆσαι) de un lugar para otro; si es verdad que allá abajo, como se dice, están reunidos todos aquellos que han muerto, ¿qué podemos imaginar de mejor?" (86). Un poco más adelante, al hablar de los dioses que en la otra vida distribuyen equitativamente la justicia, se pregunta si no vale la pena partir para allá (ἄρα φαύλη ἄν εἴη ἡ ἀποδημία) (87).

(83) 95 C.

(84) 114 D. Cfr. AXIOCHUS, 365 A.

(85) Nos parece insuficiente el método usado por Dupont, quien insiste casi exclusivamente en la afinidad literaria para afirmar la dependencia doctrinal; lo que especifica una doctrina en último término son los motivos que la fundamentan. Por lo demás, su estudio es de gran interés y servicio para nuestro tema. Cfr. *o. c.*, p. 158 ss.

(86) Cfr. *Apología*, 40 E.

(87) *Ib.*, 41 A.

En el Fedón se desarrolla esta enseñanza: la muerte es marchar al encuentro de otros hombres mejores que los de aquí; es ir hacia los dioses (88). Por eso, al tomar la cicuta, dice: "Este viaje que se me ha impuesto al presente está acompañado de una dichosa esperanza" (89). El alma, una vez separada del cuerpo, irá al lugar invisible del Hades, cerca del Dios bueno y sabio (90).

Contemporáneos a San Pablo, varios filósofos romanos, influidos por las ideas estoicas, hablan de la muerte como los griegos. Baste citar el siguiente texto de Cicerón: "Por la muerte se emigra de este mundo a otro... Si es cierto que, como se dice, la muerte es una emigración..." (91).

Sería demasiado afirmar por los textos aducidos que el concepto de muerte como partida de este mundo lo debe San Pablo exclusivamente al mundo helénico. De hecho es una idea que está en posesión de todos los pueblos. Baste pensar en el sentido viatical de la muerte para los egipcios. La misma concepción hebrea de la muerte tiene ya esta idea desde el principio: morir es salir de este mundo para ir a juntarse con los padres en el Sheol, la muerte es una catábasis (92). Y en la literatura judía contemporánea encontramos expresiones similares a las helénicas; quizá se deban, en parte, a una influencia griega que ha ido trabajando en el Judaísmo lentamente, pero se encuentran perfectamente asimiladas por éste y con carta de naturaleza en su pensamiento religioso. En la muerte, las almas salen de este mundo. Los justos y los mártires van desde el momento de la muerte hacia Abraham; y se localizan en la otra vida en el tesoro de las almas, en el Edén, junto al trono de Dios, etc. (93).

En cuanto al criterio literario de formas en que tanto insiste Dupont es cosa curiosa que no se encuentra nunca en la literatura filosófica griega la construcción  $\acute{\epsilon}\kappa\delta\eta\mu\acute{\epsilon}\omega$  -  $\acute{\epsilon}\nu\delta\eta\mu\acute{\epsilon}\omega$ . Aparece  $\acute{\alpha}\pi\omicron\delta\eta\mu\acute{\epsilon}\omega$  y Dupont quiere ver en  $\acute{\epsilon}\kappa\delta\eta\mu\acute{\epsilon}\omega$  -  $\acute{\epsilon}\nu\delta\eta\mu\acute{\epsilon}\omega$  un desarrollo del primero en San Pablo para sostener la dependencia de éste del pensamiento griego. Sin embargo, el verbo  $\acute{\alpha}\pi\omicron\delta\eta\mu\acute{\epsilon}\omega$  no es desconocido del N. T. en pasajes que no guardan dependencia alguna de la filosofía griega: Mt. 21, 33; Mc. 12, 1; Lc. 20, 9; Mt. 25, 14-15; Mc. 13, 34; Lc. 15, 13. En los LXX, asimismo

(88) FEDÓN, 63 BC.

(89) *Ib.*, 67 B.

(90) *Ib.*, 80 D.

(91) Cfr. *Tusc.*, I, 97-99; I, 118; I, 74; *Rep.*, 6, 15; *De senect.*, 84; *Divin.*, I, 53. Cfr. PLUTARCO, *Cons. ad Apoll.*, 12-13; *Mor.*, 107 C; 108 A. SÉNECA, *Ad Marciam*, 25, 1; 23, 2; *Ep.* 102, 24; FILÓN, *Rer. div. her.*, 82; 267; *Conf. ling.*, 77-78; *Somm.*, I, 180; *Migr. Abr.*, 189; *Ques. in Gen.*, III, 11; MARCO AURELIO, II, 17.

(92) Cfr. *supra*, p. 4.

(93) Cfr. *supra*, p. 7 ss.

encontramos varios compuestos de δημός: ἐκδημία (III Mac. 14, 11); ἀποδημέω (Ez. 19, 3); παρεπίδημος = Extranjero en varios lugares. En Gn. 23, 4, con un sentido sociológico; en Ps. 38, 13, con un sentido religioso. Más marcado aún este sentido está en I Pt. 1, 1; 2, 11 (94); Hb. II, 13: donde los fieles son llamados extranjeros en este mundo, una idea de impronta anticotestamentaria, pues ya en Gn. 47, 9 la vida es llamada peregrinación (95).

San Juan nos da también esta idea de la muerte como partida de este mundo. Así, Jesucristo deja el mundo y se marcha hacia su Padre (Jn. 16, 28-29); y El llevará consigo a los suyos, una vez que les haya preparado el lugar (Jn. 14, 2-3: πρὸς ἑμαυτὸν).

Un texto de gran interés a este mismo objeto es el que encontramos en TestAb 15, en que el ángel Miguel dice al Patriarca: Μέλλεις ἐκ τοῦ σώματος ἐκδημεῖν καὶ ἔτι ἅπαξ πρὸς τὸν Κύριον ἔρχεσθαι.

La afinidad con el texto paulino en conceptos y terminología es manifiesta. Tanto, que parecen depender de una fuente común o ser copia uno de otro. Ciertamente, la fecha de composición de este apócrifo es incierta y contiene citas cristianas, lo que puede ser fundamento para una hipótesis de influencia paulina en este texto (96). No por eso deja de ser digno de atención el que encontremos en un apócrifo judío una terminología, la misma que en San Pablo, más depurada que la griega para describir la muerte.

Como conclusión de todo cuanto va dicho sobre este último tema podemos establecer las siguientes afirmaciones:

1) El tema de muerte = ἀποδημία no es exclusivamente griego.

2) En algunos aspectos San Pablo lo completa. Tal es el uso de los verbos compuestos ἐκδημέω — ἐνδημέω que no aparece en la literatura griega y sí en documentos judíos de la época.

3) No hay razón alguna para afirmar una dependencia del pensamiento griego en San Pablo por el empleo de una fórmula similar que expresa una idea que pertenece al fondo común de la concepción y de la literatura religiosas de la humanidad. Más adelante demostraremos positivamente cómo en algunos aspectos San Pablo se desliga expresamente del Helenismo en estos versículos.

(94) En aparato crítico se pone παρεπίδημος + τ. κόσμου τοῦτου, aunque no sea lección críticamente aceptable.

(95) Cfr. I Par. 29, 15 (παροικοί). Gn. 47, 9: נַחֲמָי = ζωή de los LXX.

(96) Cfr. LODS, A., *Histoire de la Littérature hébraïque et juive*. Payot, París 1950. p. 944 s. — FREY, J. B., art. *Abraham (Testament d')*, en DBS I, col. 33-38.

San Pablo une directamente los dos estados: el estar fuera del cuerpo y el morar junto al Señor. Por tanto, enseña una fase de retribución que sigue a la muerte inmediatamente. Esta retribución la concibe como vida en compañía del Señor; para merecerla es necesario llevar una vida que agrade al Señor (97).

En el v. 9 pone ligados al adjetivo εὐάρεστοι dos participios: ἐνδημοῦντες - ἐκδημοῦντες. No se refieren éstos al momento de la Parusía: en I Tess. y I Cor., donde se habla del momento de la Parusía, se supone que todos los elegidos están en vida y son presentados ante el tribunal de Cristo, sin que se encuentre ninguno en estado de destierro (ἐκδημέω) separado de su cuerpo o de la vista de Cristo (98). Ni se refiere tampoco el ἐκδημοῦντες al momento de la muerte (99), sino a dos estados consecutivos en la vida cristiana: el primero de destierro, el segundo de morada cerca del Señor. ¿Supone, con ello, Pablo que después de la muerte hay una posibilidad de merecer, de ser agradables al Señor y, por tanto, que no se da una retribución definitiva a la hora de la muerte? No es éste el pensamiento del apóstol, sino afirmar que, si hemos agradado al Señor mientras hemos vivido en el cuerpo, nuestro estado después de la muerte será de agrado para el Señor como gozosa realización y no sola aspiración, como es el caso cuando vivimos aún en la tierra. A confirmar este sentido viene el v. 10, donde se dice que la materia del juicio serán las cosas hechas διὰ τοῦ σώματος: durante la vida del cuerpo o teniendo al cuerpo por instrumento. En cualquiera de los dos casos se limita el plazo del mérito a la vida presente (100).

Allo ha creído ver en este versículo 10 una alusión directa al juicio particular, con lo que la interpretación dada al v. 9 quedaría fuera de duda y también claramente afirmada la doctrina sobre la retribución ultraterrena inmediata (101). Sin embargo, resulta difícil admitir esta tesis. En efecto, la terminología usada aquí por San Pablo es la misma

(97) Εὐάρεστοι aparece ocho veces en San Pablo. Cfr. Sap. 4, 10; 9, 10.

(98) ALLO, *o. c.*, p. 132.

(99) = Agradar en esta vida y a la hora de la muerte. Así TOUSSAINT, cit. por ALLO, *l. c.*

(100) Cfr. DUPONT, *o. c.*, p. 156, contra la tesis de W. G. Kuemmel.

(101) Cfr. *o. c.*, p. 133. Sostienen la misma tesis: P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdische Gemeinde*, p. 270. F. AMIOT, *L'enseignement de saint Paul* ("Études Bibliques"), t. II, París 1948, p. 188. Recientemente FR. SPADAFORA, en *Annunci del Giudizio universale nelle lettere di S. Paolo*, "Palestra del Clero", XXXIV (1955) p. 1.009 s. Cita también en favor de su tesis a I C. 9, 24-27; Gal. 6, 7-10; I C. 7, 29-31; Rm. 13, 11-14; Fil. 4, 4; Hb. 10, 28-31; Rm. 2; II Tm. 4, 8, con el comentario: "Sono pochi saggi questi da me offerti, ma sufficienti a sottolineare il posto davvero rilevante e fecondo che nell' insegnamento paolino a la manifestazione del Cristo Giudice alla nostra morte."

que usa en otros pasajes, donde habla claramente del juicio final, en la Parusía (cfr. Rm. 14, 10; Ef. 6, 8; Col. 3, 24-25) Pablo se coloca en la misma perspectiva escatológica en nuestro texto.

Hay, sin embargo, en él algo singular: es la expresión διὰ τοῦ σώματος, que no se encuentra en otros textos que hablan del juicio final. Todo da a entender que el apóstol no ha sido capaz de desprenderse de la idea que le ha ocupado en los tres versículos precedentes, donde ha hablado de la vida en el cuerpo, y esto le ha llevado a referir la misma idea al juicio final, no sin cierta estridencia conceptual que hace se resienta la misma construcción gramatical (102).

Se podría preguntar cómo está totalmente ausente de este lugar la doctrina sobre el juicio particular, siendo así que en él habla San Pablo de la retribución ultraterrena inmediata y, por otra parte, toca el tema del juicio final. En realidad, el concepto de retribución y el del juicio final obedecen a dos temáticas muy distintas. Al primero llega San Pablo a partir del tema místico de la unión con Cristo que ya se inicia en esta vida: se trata más bien de una afirmación nacida al calor de una experiencia religiosa que de una reflexión teológica. Al tema del juicio final llega a partir de la perspectiva escatológica constante en sus epístolas; bajo su influencia está en este lugar en que ha hablado con tanta fuerza sobre la resurrección y la transformación (103).

b) *Fil. 1, 21-23*

El apóstol está en prisión. En medio de miserables intrigas, algunas a su favor, el mensaje de Cristo continúa predicándose. De ello se goza San Pablo. El está lleno de esperanza: en vida o en muerte, Cristo será glorificado en su cuerpo. En este contexto próximo se enmarcan los versículos que nos interesan: "Para mí, la vida es Cristo y morir una ganancia. Empero, si vivir en la carne significa para mí la fecundidad del trabajo, yo no sé realmente qué escoger. Me siento constreñido entre dos deseos: deseo partir y estar con Cristo (σὺν Χριστῷ εἶναι), esto es lo mejor; mas permanecer en la carne es preferible a causa de vosotros" (vv. 21-24).

La afinidad de este pasaje con el que acabamos de estudiar de II a los Corintios se destaca en los siguientes puntos:

- 1) Ambos están concebidos "in conspectu mortis".
- 2) La reflexión sobre el más allá de la muerte inmediatamente las ocasiona en Fil. los padecimientos de la prisión, en que se encuentra el apóstol. En II Cor. las tribulaciones que arruinan el hombre exterior.

(102) Cfr. MOLLAT, D., art. *Jugement*, en DBS, fasc. XXIII, col. 1.374.

(103) DUPONT, o. c., pp. 157-158.

3) En Fil. se afirma que ya en la vida o en la muerte Cristo es glorificado en su cuerpo; todo su ser está consagrado al trabajo apostólico para comunicar la vida de Cristo a los demás. Lo mismo que hemos visto en II Cor. 4, 10-11.

4) La preocupación por los fieles de Fil. 1, 24 responde a II C. 4, 15.

5) En II C. 5, 6-9 hemos visto cómo San Pablo establecía una comparación entre la vida y lo que la muerte tiene de positivo. En Fil. 1, 23 se llama a la muerte "ganancia", porque lleva consigo el estar con Cristo.

El que San Pablo en Fil. considere la muerte más o menos próxima con relación a II C. no es razón alguna para afirmar un cambio de pensamiento o un avance en las ideas. Estas y la temática en general son las mismas; las circunstancias de proximidad o lejanía de la muerte en su comparación son siempre algo accesorio (104). El centro de su pensamiento lo ocupa Cristo; es así cómo se explica el v. 20, en que hace cosas meramente circunstanciales la vida y la muerte. Y también esta es la explicación de que en el v. 21 llame a la muerte "ganancia" lo que parece estar en oposición con lo anterior; se llama ganancia por el resultado de la misma, que es estar con Cristo.

Vamos a analizar el texto y los temas literarios que en él se encuentran para conocer con exactitud el pensamiento del apóstol.

1) Calificaciones de la muerte.

a') La muerte como κέρδος.

En San Pablo aparece tres veces la palabra κέρδος con dos sentidos diferentes: uno de orden material. Es igual a ganancia material: Tit. 1, 11.

El segundo sentido es religioso: Fil. 1, 21 y 3, 7. 8. En 3, 7 se opone κέρδος y ζημία. Lo que para Pablo antes ha sido κέρδος en comparación de la posesión de Cristo, ahora es ζημία = detrimento, mal.

En el v. 8 aparece el verbo κερδαίνειν = detener como ganancia. El sentido es el mismo que en Fil. 1, 21. La diferencia consiste únicamente en que en 3, 8 la ganancia es en vida, y en Fil. 1, 21 es en la muerte por la que se entra en unión más estrecha con Cristo.

En otros lugares del N. T. aparece el verbo κερδαίνειν también con dos sentidos diferentes, como en San Pablo: uno de ganancia material: Mt. 25, 16. 17. 20. 22. AcAp 27, 21; Jac. 4, 13.

(104) Resulta exagerada la afirmación de que mientras en II C. la muerte es un misterio para Pablo, en Fil. ha dejado de serlo; a no ser que se refiera este "misterio" a que en la epístola a los Fil. ve la muerte como algo cercano e inevitable, pero esto siempre será algo accidental para la preocupación fundamental del apóstol. Cfr. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1954, p. 136.

El segundo sentido religioso: bien sea místico, como en Fil. 3, 8, o apostólico = ganar las almas: Mt. 18, 15; I C. 9, 19. 20. 21. 22; I Pt. 3, 1.

Hemos dejado para último lugar el célebre texto de Mt. 16, 21, donde se contraponen ganar el mundo a la pérdida de la vida (εἶν τὸν κόσμον ὄλον κερδήσω) (Mc. 8, 36; Lc. 9, 25). Aquí el sentido directamente es material. Sin embargo, lleva implícito un sentido religioso. Si se explicita la frase se deduce la aplicación de κερδήσω al segundo término la vida.

Se trata, por tanto, de un término de uso frecuente en el N. T. con una significación definida que explica suficientemente la aplicación que del mismo hace San Pablo a Cristo como objeto de ganancia. No es necesario recurrir a Épicteto o a Jenofonte para descubrir allí la significación moral de κέρδος (105).

Lo que no se encuentra en el N. T. es la composición ἀποθανεῖν = κέρδος. No se puede negar que sea un tópico del Helenismo. Wetstein ha reunido copiosas citas, donde aparece este tema (106). ¿Se ha de concluir de ello que San Pablo depende del Helenismo en el uso del mismo? No hay reparo alguno en admitir una influencia literaria más o menos directa. Sin embargo, el contenido que en la expresión pone San Pablo es enteramente distinto. En efecto, los textos en que aparece la idea ἀποθανεῖν κέρδος se puede reducir a tres tipos:

a") En el primero de ellos la muerte es llamada κέρδος en cuanto que es sueño, descanso de las fatigas de la vida. Así aparece en la Apología de Sócrates: ya sería buena cosa la muerte aunque no fuera más que un sueño (107).

b") La segunda clase de textos presenta la muerte κέρδος en cuanto que es liberación de los males de la vida. Así dice Sófocles en Antígona, 464: ὅστις γὰρ ἐν πολλοῖσιν ὤς, ἐγὼ κακοῖς ζῆ, πῶς ὀδιοῦχι καθανῶν κέρδος φέρει.

Una idea parecida a la que encontramos en el Eclesiastés 30, 17: "Es preferible la muerte a una vida desgraciada". En Jon. 4, 3 hallamos: Καλὸν τὸ ἀποθανεῖν με ἢ ζῆν. Y en Job. 3, 6 una expresión parecida: ἀποθανεῖν μᾶλλον ἢ ζῆν, refiriéndose a los males de la vida.

c") El tercer tipo de textos niega la vida como κέρδος sacando de una manera negativa la conclusión para la muerte. Así encontramos en Esquilo: τί δῆτ ἐμοῖ ζῆν κέρδος (108).

(105) Cfr. EPICTETO, *Diss.* II, 10. 15; III, 26, 25; IV, 5, 8. JENOFONTE, *Cyrop.* IV, 2. 43. POLIBIO, VI, 46, 3.

(106) WETSTENIUS, J. J., *Novum Testamentum Graecum cum variis lectionibus et commentario*, t. II. Amsterdam 1752, in h. l.

(107) *Ib.*, 40 D. E.

(108) *Prometeo encadenado*, 747.

Ahora bien ninguno de estos tres aspectos entran en la consideración de San Pablo cuando llama a la muerte κέρδος. La muerte es κέρδος porque da como resultado al alma liberada estar con Cristo. Y si considera las tribulaciones de la vida junto a la aflicción que llevan consigo ve un lado positivo: el ser medio para comunicar a Cristo a los fieles; y por tanto está, lejos de inspirarse en el primer y segundo concepto helénico de κέρδος ante la perspectiva de la muerte.

b') La muerte es calificada en segundo lugar como πολλῶ μάλλον κρεῖσσον.

Los textos helénicos en que se encuentra esta misma idea son abundantísimos. Baste citar algunos. En Platón, Hippias el Grande, hallamos esta expresión: κρεῖττον εἶναι ζῆν μάλλον ἢ τεθνᾶναι (109).

Y en la Apología de Sócrates: ζῆν τὸ τεθνᾶναι αὐτῷ κρεῖσσον (110).

La expresión no es desconocida de la Biblia griega. Antes hemos citado dos lugares: Eccl. 30, 17; Jon. 4, 3, en que aparece nuestra fórmula con toda nitidez. Con una diferencia, sin embargo, en cuanto a su contenido; en los textos bíblicos no se afirma de una manera absoluta el κρεῖσσον en la comparación de muerte-vida. Sino que entran en la comparación los males que la vida lleva consigo. En los textos helénicos, la comparación es absoluta con mucha frecuencia. Así, en el comentario de Epicteto escribe Simplicio: "Platón y Sócrates, después de él, afirman que la muerte es un bien y que es preferible (βελτίον τεθνᾶναι) a la vida en el cuerpo no solamente para algunos, sino absolutamente para todos" (111).

Aquí es donde radica precisamente la diferencia entre el pensamiento religioso helénico y el judío. Este parte no de una reflexión filosófica, sino de un dato revelado sobre la muerte: es el castigo del pecado que pesa sobre la humanidad, la negación de la inmortalidad prometida a nuestros primeros padres en el Paraíso terrenal, castigo del cual solamente Cristo nos ha de librar. Esto es lo que hace la muerte aborrecible al llevar un estigma de castigo. El pensamiento filosófico griego, por el contrario, parte de un punto de vista muy distinto: el alma que por su estructura es inmortal se halla como aprisionada en el cuerpo, la muerte viene a ser su liberación; de ahí que ésta resulte preferible a la vida en el cuerpo (112).

---

(109) 340 E.

(110) 33.

(111) Párrafo 10.

(112) Cfr. FEDÓN, 81 C; 62 B

La motivación de la doctrina paulina es por lo dicho distinta de la helénica; aún suponiendo a Pablo directamente influenciado por el Helenismo esta influencia no pasa de un orden puramente literario; el contenido de las fórmulas paulinas es muy distinto del helénico: la muerte es para Pablo κρείσσον no en cuanto es liberación de la prisión del cuerpo, sino en cuanto supone una comunicación más estrecha con Cristo.

c') La tercera calificación de la muerte es como partida de este mundo ἀναλῦσαι.

La Vg. traduce esta palabra con el verbo *dissolvi*; traducción puramente material, que no guarda el sentido primitivo del término griego. Este sentido sale de la antítesis de ἀναλῦσαι con ἐπιμενεῖν del v. 24: permanecer. Morir es partir. Este es el significado que tiene la palabra griega en la época helenística: es un eufemismo para significar la muerte (113).

El sustantivo ἀνάλυσις no es desconocido de San Pablo. Lo encontramos en II Tm. 4, 6. La Vg. traduce "resolutio". El contexto es el mismo que el de Fil. 1, 23: Pablo habla de su muerte.

El verbo ἀναλύω aparece en Lc. 12, 30, significando retorno.

En otros lugares encontramos el verbo ἀπολύω para significar la muerte. Así, en Lc. 2, 29: la muerte como salida, partida. En los LXX tenemos esta narración de Tob. 3, 6. Cansado Tobías de vivir, pide a Dios la muerte en estos términos: "Y ahora, Señor; trátame según tu buena voluntad. Ordena que mi espíritu me sea quitado para que muera (ὅπως ἀπολυθῶ = vaya, ¿me disuelva?) y me convierta en tierra, pues mejor es para mí morir que vivir, pues oigo falsas acusaciones y esto es para mí de gran pena. Ordena que sea ahora librado de la estrechez para ir hacia el lugar eterno (ἐπίταξον ἀπολυθῆναι... εἰς τὸν αἰώνιον); no apartes de mí tu mirada."

El verbo ἀπολυθῆναι se usa frecuentemente en el Helenismo, significando la muerte. Así encontramos en el Fedón la recomendación que Sócrates hace de evitar en cuanto sea posible tener trato alguno con el cuerpo hasta que Dios mismo nos desligue de estos lazos (ἐώς ἂν ὁ Θεὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς) (114). Un pasaje que sirve de inspiración a Plutarco para la misma idea de la muerte como liberación.

Epicteto tiene estas palabras: "Hombres, esperad a Dios. Cuando os dé la señal y os libere de vuestro servicio, entonces partiréis hacia él (ἀπολύεσθε πρὸς αὐτόν). Mas, por el momento, soportad el permanecer

(113) Cfr. BUECHSEL, art. λύω, ThWzNT, IV, p. 338. Cfr. LUCIANO, *Pseudófilo*, 14; IG, XIV, 1794, 2 (Rome).

(114) FEDÓN, 67 A. Cfr. PLUTARCO, *Consol. ad Apoll.*, 13 (108 A).

en este puesto donde él os ha colocado. Es breve en verdad el tiempo de vuestra morada (οικήσεως) aquí abajo y es cómodo para los que viven en tales disposiciones" (115). Aquí encontramos que el concepto fundamental de ἀπολυθῆναι es el de liberación; solamente en segundo término significa partida hacia Dios.

En el Fedón encontramos la equivalencia ἀπόλυσις = λύσις. La muerte como evasión de la prisión corporal en que se encuentra el alma, de que hemos hablado anteriormente (116). Esta liberación ya puede comenzar en esta vida; a esto tiende el filósofo y la filosofía. El camino para ello se deduce de la concepción dualista y antitética de los dos elementos constitutivos del hombre: alma y cuerpo. Consistirá en lograr desligarnos de todo cuanto nos ata al cuerpo (117). Así, el Fedón habla ampliamente de ello bajo el aspecto de la liberación actual de las imágenes que nos han entrado por los sentidos del mundo sensible (118). Liberación de las pasiones que radican en el cuerpo y encadenan el alma (119). En este aspecto toda la vida es una preparación, una iniciación para la muerte (120).

¿Se puede hablar de una relación de dependencia entre el ἀνάλυσις de Fil. 1, 23 y el tema filosófico de la muerte como ἀπόλυσις-λύσις? Hay que notar dos cosas para dar una respuesta a la cuestión planteada:

1) La ausencia del término ἀνάλυσις en la literatura filosófica con el sentido que tiene en San Pablo. Es cosa curiosa que solamente se encuentra usado una vez en Filón. Hablando de la tierra dice que es el lugar apropiado para vivir y para morir; es en ella donde se nace y en donde se parte fuera de la vida (...τήν... γένεσιν καὶ τὴν ἐκ τοῦ βίου τελευταίαν ἀνάλυσιν) (121).

El significado de la palabra ἀνάλυσις está complementado por el adjetivo τελευταία y el genitivo de origen o partida ἐκ τοῦ..., que nos demuestra la falta de precisión terminológica que la palabra ἀνάλυσις lleva consigo. Por otra parte, ha de tenerse en cuenta el hecho de que solamente se encuentre este uso en un juicio helenizado (122).

(115) EPICTETO, I, 9, 16-17. El sentido del verbo ἀπολύεσθε aparece concretado por la preposición πρὸς.

(116) FEDÓN, 62 B. Cfr. CICERÓN, *Tusc.* I, 74.

(117) Tema en que insiste mucho el *Fedón*, c. g. 66-67.

(118) *Ib.*, 83 A.

(119) *Ib.*, 83 B, 84 A.

(120) *Ib.*, 67 D. "Tota philosophorum vita, commentatio mortis est." CICERÓN, *Tusc.* I, 74.

(121) *In Flacum* 187.

(122) Nótese que en el Cuerpo Hermético donde aparece la palabra ἀνάλυσις siempre aparece complementada por algún otro término que precisa su sentido: I, 24:

2) Yendo al contenido del término ἀνάλυσις, hemos de afirmar que expresa un concepto distinto del helénico ἀπόλυσις. Ya se han citado textos a este respecto. La ἀπόλυσις, para los griegos, era liberación en el sentido dualístico propio de la dicotomía antropológica griega. Un relieve que no aparece en San Pablo. Aun en el texto de Tob. antes citado, si se desea la muerte como liberación (ἀπολυθῶ) es por contraposición a los males de la vida, no el sentido filosófico griego.

3) Por último encontramos en la Biblia un tema que pudo servir de base a la idea paulina. En la Biblia griega se describe la muerte como διέξοδος (Ps. 67, 21) ἔξοδος (Sap. 3, 2; 7, 6; Ps. 120, 8) = salida, partida de este mundo. Paralelamente, la entrada es el nacimiento. Antes hemos hablado de la concepción hebrea de la muerte como ida, partida de este mundo para juntarse con los padres en el Sheol. ¿No hay cierta afinidad con la idea de San Pablo en todo ello? Al menos se ha de decir que no hay por qué afirmar una influencia helénica en San Pablo en el uso del término ἀνάλυσις, siendo así que es una palabra desconocida del Helenismo y su concepto, por otra parte, pertenece al fondo judío. Por eso es inexplicable que Dupont quiera encontrar por todos los medios un punto de contacto entre San Pablo y el Helenismo, acudiendo a la hipótesis de un uso popular de ἀνάλυσις que no se ha conservado en los escritos de la época, a una inspiración a partir de los verbos de la misma raíz, como ἀπολύω, o afirmando sencillamente que, puesto que en los temas adyacentes: κέρδος, κρείσσον, que hemos examinado, hay una influencia helénica, hay que afirmarla también en el uso de ἀναλύσαι. Afirmación, como puede apreciarse, un tanto apriorista (123).

### c) Πρὸς τὸν Κύριον - Σὺν Χριστῷ

Estas son las dos expresiones usadas por San Pablo en II C. 5, 8 y Fil. 1, 23 respectivamente para expresar la realidad que sigue inmediatamente a la muerte: morar junto al Señor, estar con Cristo.

Aquí también es interesante estudiar el ambiente originario de estas expresiones para apreciar si San Pablo es tributario del Helenismo o del Judaísmo; si llega a afirmar la retribución inmediata ultraterrena a partir de la doctrina bíblico-judía o por una vía distinta que haya dado un horizonte nuevo a su pensamiento. Expresiones literariamente distintas tienen un mismo significado real: estar en compañía del Señor, de Cristo. Estudiaremos primero su forma literaria distinta y luego su sentido real coincidente.

---

ἐν τῇ ἀναλύσει τοῦ σώματος τοῦ ὕλικου, III, 4; ἀναλυθῆναι εἰς ὃ ἔσται. Lo que es prueba de la falta de sentido técnico del término.

(123) DUPONT, *o. c.*, p. 181.

## 1) Ἐνδημῆσαι πρὸς τὸν Κύριον.

En la literatura griega encontramos formas similares. Así, en la Apología de Sócrates: se presenta la muerte como una partida hacia un lugar donde las almas son agrupadas y viven en compañía de los grandes hombres del pasado (124). En el Fedón se ponen los dioses como seres en cuya compañía se entra por la muerte (125). Tal es también la concepción de Cicerón y Séneca.

En la época helenista encontramos fórmulas análogas: a) Así hallamos la siguiente inscripción funeraria en Tiatira: "Mi hermano Arquelao ha sepultado mi cuerpo, mas mi alma ha subido hacia los astros y los dioses (πρὸς ἄστρα καὶ θεούς).

b) Otro epitafio de una mujer dice: "Ha dado su alma inteligente al aire...; otrora mortal participa ahora en la sociedad de los dioses."

c) Un epitafio de niño tiene la siguiente inscripción: "Zósimo ha dejado la triste vida de los hombres y ahora mora en compañía de los dioses" (χῶρον δὲ ἔχοντα Ζώσιμον θεοῖς μετὰ) (126).

En el estoicismo encontramos la misma idea de unión con los dioses, pero allí se desplaza el centro de gravedad. Al negar la inmortalidad del alma traslada a la vida presente esta unión con los dioses. Así, Epicteto hace consistir la sabiduría en realizar en nuestro cuerpo la unión con la divinidad (127).

## 2) Σὺν Χριστῷ εἶναι.

También encontramos en la literatura griega fórmulas similares a la empleada por San Pablo en Fil. 1, 23. Una inscripción funeraria de Cespito, valle de Makestos, en Misia, tiene la frase siguiente: "Partió hacia los dioses y vive en compañía de los inmortales. Fórmula muy parecida a Fil. 1, 23; es, sin embargo, del s. II-III, p. X (128).

Existe también un célebre grafito, descubierto en Alejandría, que dice así: εὐχομαι κἀγὼ ἐν τάχῳ σὺν σοὶ εἶναι. Aunque no se refiera a los dioses, sino a un ser querido, sin embargo, es innegable la afinidad literaria con la expresión de Fil. 1, 23 (129).

Más adelante expondremos el proceso doctrinal por donde San Pablo llega a afirmar para inmediatamente después de la muerte un estado de sociedad con Cristo y allí veremos cuál es la motivación directa de

(124) 40 C-41 C.

(125) 63 BC, 80 D, 85 A.

(126) Cfr. DUPONT, *o. c.*, p. 166.(127) Cfr. DUPONT, *o. c.*, p. 167.

(128) Cfr. U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, en "Sitzungsberichte der Preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin", 1902, p. 1098.

(129) Cfr. G. KALBEL, *Epigr. Gr.*, 340, 7-8.

esta afirmación. Ahora vamos a estudiar solamente, desde el punto de vista literario, el tema "estar con Dios, con Cristo" en la Biblia para ver si en la formulación del mismo tuvo San Pablo necesidad de recurrir al Helenismo o más bien pudo encontrar el fondo de su doctrina en un ambiente bíblico-judío.

a) En el A. T.

Según Lohmeyer, ni una sola vez se encuentra en la Biblia de los LXX que el pueblo elegido o sus miembros deban estar un día con Dios o con el Mesías (130).

Una afirmación demasiado absoluta, como se verá por las aclaraciones siguientes: 1) En la Biblia hebrea existe ciertamente el tema estar con Jahveh. E. g. 1 Sm. II, 21; 14, 45. Expresión que no han guardado los LXX no por un prejuicio teológico, sino para hacer más inteligible el texto. Así, mientras en Gn. 5, 22. 24 (hebreo) se dice de Henoc que caminaba "con Dios", los LXX facilitan la intelección del texto traduciendo: εὐηρέστησεν Ἐνωχ τῷ Θεῷ, agradó Henoc a Dios (131).

2) En la Biblia del A. T. no aparece nunca descrita la felicidad escatológica o la retribución trastemporal inmediata con la expresión "estar con Dios" "con el Mesías". Sin embargo, se encuentra un tema apocalíptico en que se presenta a los santos "con Dios" en el fin del tiempo para ejercer el juicio. Cfr. Zacarías 14, 5: οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ. Cfr. Mt. 25, 31; 16, 27.

Este "estar con Dios" no tiene sentido de felicidad en la compañía y comunicación con Dios, sino simplemente de escolta.

b) En el N. T.

1) Aparece, en primer lugar, el gran Logion escatológico de I Tess. 4, 13-5, 12. Hablando de los muertos en Jesús, dice San Pablo que Dios los llevará con El: ἄξει σὺν αὐτῷ (132).

En 4, 18 se habla del encuentro con Cristo en las nubes y de estar siempre con el Señor: πάντοτε σὺν Κυρίῳ ἐσόμεθα.

¿Se trata en estos textos de algo original al proponer el tema "estar con"?

A. Deissmann ha sostenido la tesis que el tema escatológico paulino está influenciado por el Helenismo. Viene a ser la trasposición cristiana

(130) Para este estudio tomaremos como base la ya citada obra de DUPONT, p. 25 ss.

(131) LOHMEYER, E., ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ, en "Festgabe für Ad. Deissmann". Tübingen 1927, p. 224-226.

(132) 4, 14. ἄξει = heb. hiphil. = hará venir...

de las ceremonias que se acostumbraban a celebrar con la llegada del emperador o de los grandes personajes a una ciudad (133).

No vamos a entrar ahora a examinar esta teoría. Hacemos nuestra la conclusión de Dupont sobre la materia: "El examen atento de los términos más típicamente helenísticos (παρουσία, εἰς ἀπάντησιν, ἐπιφάνεια) en las descripciones escatológicas de San Pablo nos muestra que el Apóstol, al emplearlos, es tributario, no directamente del Helenismo, sino de un vocabulario ya fijo, sea en el Cristianismo primitivo, sea en el Judaísmo y en la Biblia griega. Pablo no hace más que tomar las expresiones helenistas ya adoptadas por el lenguaje escatológico del Judaísmo y del Cristianismo; no se ve que él busque enriquecer esta escatología tradicional con adquisiciones hechas del paganismo circundante" (134).

En Col. 3, 4 encontramos otro texto que expresa la comunidad escatológica, y está estrechamente emparentado con I Tess. 4 y 5. La venida escatológica de Cristo aparece aquí descrita como su manifestación gloriosa (φανερωθήσεσθε ἐν δόξῃ); los cristianos habrán de estar con él (σὺν αὐτῷ) en aquel momento.

La misma idea de glorificación con Cristo la encontramos en Rm. 8, 17 (co-herederos-con-glorificados).

2) El N. T. nos presenta también la sociedad escatológica bajo una serie variada de formas literarias:

a) Como reino de los santos. Un concepto eminentemente apocalíptico: Mt. 25, 34. Ap. 5, 10; 22, 5. Un tema que arranca de la gran visión de Daniel 7, 18. 22. 27.

San Pablo conoce el tema. Habla de correinar con Cristo: II Tm. 2, 12. Correinar con los cristianos: I C. 4, 8. En el Ap. 20, 4 encontramos la expresión ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ.

Una manera especial de expresar la misma idea es por medio de la circunlocución "tomar asiento sobre un trono", al lado del Señor. Así, los apóstoles en la hora escatológica del juicio final tomarán asiento sobre doce tronos para juzgar juntamente con él (Mt. 19, 28). Lo mismo tenemos en Ap. 20, 4. En la petición de la madre de los hijos del Zebedeo (Mt. 20, 21-23; Mc. 10, 37, etc.).

En Ap. 3, 21 leemos: el vencedor se sentará conmigo. Ya desde ahora en cierto modo todos los cristianos están sentados en los cielos al lado de Cristo. Ef. 2, 5 s. (135).

(133) Cfr. DEISSMANN, A., *Licht vom Osten*, p. 314 ss.

(134) Cfr. DUPONT, *o. c.*, p. 78.

(135) En los documentos del M. Muerto encontramos este tema. Se habla de la compañía del ejército de los santos y de los hijos del cielo. ¿Se trata de los ángeles o de

b) La idea del festín escatológico. En Mt. 8, 11-12 se habla de sentarse en el banquete con Abraham, Isaac y Jacob. La expresión "estar en el seno de Abraham" se refiere a la imagen del festín celeste en que se descansa al modo judío sobre el pecho de Abraham: expresión de confianza y cariño (cfr. Jn. 13, 23). Es interesante notar que con esta misma imagen se describe en la parábola del rico epulón la felicidad que sigue inmediatamente a la muerte (cfr. Lc. 16, 22).

Cristianizando la fórmula anticotestamentaria en el N. T. se insiste en tomar parte con Cristo, más bien que con Abraham, en el banquete celestial (Mt. 26, 29; Lc. 22, 30; Mt. 25, 10). Idea que se encuentra ya en el libro de Henoc 62, 13-14. Ap. 3, 20. Jn. 14, 23.

No parece que esta imagen del festín lleve consigo más significado que el de vida comunitaria, sociedad con Cristo, sin ningún elemento místico.

c) Otra formulación del tema "estar con Cristo" se encuentra en la idea de tomar parte con Cristo o con los suyos. Así encontramos la expresión de Jn. 13, 8: οὐχ ἔχεις μέρος με' ἐμοῦ.

En este sentido es interesante la inscripción judía encontrada en Corozain: "Que él pueda tomar parte con los justos" (136).

En la literatura apócrifa aparece con frecuencia. Así leemos en el Agadath Shir hash-Shirim: "¿Cuál es la recompensa en el mundo futuro? Su parte con Abraham, Isaac y Jacob." Y lo mismo hallamos en varios lugares del libro de Henoc (137).

Cambiando la perspectiva de escatológica en catabática, la misma idea se expresa en Lc. 23, 43 en la promesa hecha por Jesús al buen ladrón (138).

d) En el Ap. se describe corrientemente la felicidad escatológica bajo la metáfora de los vestidos blancos y el tema marchar con el Cordero o con Cristo, ambas ideas unidas estrechamente.

Así, a los cristianos de Sardes les promete no solamente que ellos recibirán el vestido blanco de la gloria, sino que marcharán con él (con Cristo: μετ' ἐμοῦ). Una amenaza acompaña esta promesa. El llegará como un ladrón: "Dichoso aquel que vigila y guarda sus vestidos, para

---

los miembros de la secta? Cfr. J. VAN DER PLOEG, *L'immortalité de l'homme d'après les textes de la Mer Morte*, en "Vetus Testamentum", 1952, p. 171 ss.

(136) Cfr. RB, t. XXXVI (1927), p. 471. La misma idea se halla en una inscripción funeraria greco-hebraica de Otranto; en otra inscripción griega de Egypto de los tiempos de Augusto y en una hebrea de Galilea. Cfr. FREY, J. B., *Une inscription greco-hebraïque d'Otranto*, RB, t. XLI (1932), p. 96-103.

(137) Cfr. e. g. 58, 2; 39, 8; 71, 16; 52; 14. "Elles repondaient donc a une pensée bien authentiquement juive." FREY, "Biblica" v. 13 (1932), p. 144.

(138) Cfr. *supra*, p. 13 s.

no andar desnudo (ἵνα μὴ γυμνὸς περιπατῆ) y dejar ver sus desvergüenzas" (139).

Otro pasaje de interés es aquel en que se nos presenta al Cordero sobre la montaña y con él 140.000 personas que tienen su nombre y el de su Padre escritos en sus frentes (14, 1). Estos son aquellos que no se mancharon con mujeres, pues son vírgenes; éstos siguen al Cordero doquiera él va. Aquí encontramos unida la idea de blancura (vestidos blancos) al tema de marchar con el Cordero.

En todos estos textos no aparece ninguna nota de intimidad mística. Se afirma sencillamente la sociedad con Cristo en la gloria, participando de su condición bienaventurada. Lo mismo que San Pablo, afirma en I Tess. 4, 17, cuando dice que muertos resucitados y cristianos sobrevivientes todos irán juntos al encuentro del Señor: a estar en sociedad con él, disfrutando de su vida gloriosa.

En cuanto a la originalidad de esta imagen de vestidos blancos es digno de notarse que ya la encontramos en el libro de Henoc 71, 1; 72, 14-15. En la Ascensión de Isaías 9, 9 se habla de Henoc y de todos aquellos que están con él vestidos con los vestidos de arriba.

En los documentos del M. Muerto encontramos la misma metáfora referida a la vida trastemporal: "gozo eterno en la vida eterna, y la corona de gloria; con vestido de esplendor en la luz eterna" (140).

En un lugar que guarda una relación estrecha en su temática con II C. 5, 2-4 se dice: "Los justos y los elegidos se levantarán de la tierra, cesarán de bajar la vista, y se revestirán de vestidos de gloria. Y serán éstos vuestros vestidos, vestidos de vida de parte del Señor de los espíritus y vuestros vestidos no se envejecerán y vuestra gloria no pasará" (141).

Este vestido de gloria equivale a la inmortalidad, el cuerpo espiritual de los cristianos resucitados que serán "configurados al cuerpo de gloria de su Señor" (I C. 15, 34-54; Fil. 3, 21; I Jn. 3, 2).

Después de este rápido recorrido de ideas sobre el tema "estar con Dios, con Xto.", podemos concluir haciendo las siguientes afirmaciones:

1) El tema "estar con Dios, con Cristo" es tan familiar al Nuevo Testamento y a la literatura judía que no se ve necesidad alguna de recurrir al Helenismo o al Iranismo, como hace Lohmeyer (142) para explicar su presencia en San Pablo.

(139) Ap. 3, 1 ss.; 16, 15.

(140) Cfr. *Manual de Disciplina*, 4, 6-8. Cfr. M. DELCOR, "Rev. de Scienc. Rel.", 26 (1952), p. 369.

(141) Hen. 62, 14-16. Cfr. R. H. CHARLES, *The Book of Henoch*, Oxford 1912, p. 125.

(142) A. c., pp. 239-241.

2) Este tema se refiere en general a la vía trastemporal bien sea a la fase inmediatamente después de la muerte o a la propiamente escatológica.

3) El tema "estar con Cristo" referido a la sociedad escatológica no tiene paralelo alguno en la literatura filosófico-religiosa helenista. Al contrario es de impronta netamente apocalíptico-judía. En su sólo concepto rebasa de tal manera la concepción sociológica helenista de la entrada del príncipe o del rey en una ciudad rodeado de su corte que no se puede hablar de una trasposición o cristianización escatológica del mismo (143).

4) El tema "estar con Cristo" referido a la fase ultraterrena inmediata del hombre es desconocido de la literatura bíblico anticotestamentaria y judía anterior a San Pablo. Se plantea, por tanto ahora, el problema de la inspiración inmediata de esta doctrina de la retribución individual en San Pablo, para lo cual es necesario estudiar la motivación inmediata de su doctrina que haremos en las páginas siguientes.

### III

#### EL TEMA "ESTAR CON CRISTO" EN LA ESCATOLOGIA APOCALIPTICA Y EN LA DOCTRINA SOBRE LA RETRIBUCION ULTRATERRENA INMEDIATA

Planteamiento del problema: "A priori" ni hay por qué plantear el problema sobre este punto: se concibe fácilmente la armonización de dos fases en la existencia trastemporal del hombre: una de carácter individual, afectando el destino personal de cada hombre; otra de signo colectivo que mira los intereses generales de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo en su triunfo escatológico.

El problema surge a partir de los textos paulinos por el modo que presentan el tema "estar con Cristo":

1) A los cristianos de Tesalónica que se afligen de la suerte de sus difuntos, Pablo los consuela partiendo de la esperanza luminosa de la Parusía: ahora "duermen", "están dormidos". Mas su condición no será inferior a la de aquellos que habrán de hallarse vivos en el momento

---

(143) Cfr. A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, p. 16. "Weil die hellenistische auf der Vorstellung der Vergottung, die paulinische auf der Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen beruht, ist es unmöglich, für die typische Ausdrücke *mit Christo* und *in Christo*, die die paulinische Mystik beherrschen, Parallelen in der hellenistischen Literatur zu finden."

en que tenga lugar la Parusía: unos y otros irán al encuentro de Cristo y estarán siempre con él. Por tanto, la etapa de la felicidad se pone a partir de la Parusía; ahora la condición de los cristianos difuntos es la de estar dormidos: eufemismo para significar la muerte (I Tes. 4, 13-18).

2) La misma perspectiva se advierte en I C. 11, 30. Las faltas cometidas en la comunidad de Corinto son la causa de que haya muchos enfermos y de que algunos "se hayan dormido", e. d. muerto. Aquí la muerte, lejos de significar una unión con Cristo, tiene carácter de castigo a partir de la misma idea de la felicidad parusíaca; los muertos no podrán asistir a la Parusía.

3) En I C. XV, San Pablo también motiva sus consuelos no en lo que el estado actual de los muertos tiene de positivo y de felicidad al hallarse con Cristo, sino explicando cómo sucederán las cosas al final del tiempo presente. Su doctrina tiene aquí una gravitación exclusivamente escatológica (144).

4) En II C. 5, 8 y Fil. 1, 23, como antes hemos dicho, también está San Pablo en una psicología de consolación; pero aquí busca el motivo de la misma no en la escatología apocalíptica, sino en la suerte trastemporal inmediata que le espera: que es estar con Xto.

¿Cuáles son las causas que pueden explicar esta forma distinta de mirar las cosas? ¿Se trata de la implantación de una nueva tesis en la teología paulina o de un desarrollo de su doctrina?

## 1. TEORÍAS PROPUESTAS

a) J. Th. Ubbink ha sostenido la tesis de la *unidad doctrinal* en San Pablo a base de la idea escatológica. Según él, en II C. 5, 1-10 no se habla más que de la vida después de la resurrección de los muertos; la esperanza de Pablo se proyecta únicamente sobre los tiempos que siguen a la Parusía; ante la posibilidad de morir antes de que llegue este acontecimiento, Pablo se consuela afirmándose en la esperanza de que un día estará con el Kyrios en su manifestación gloriosa. En Fil. 1, 23 se expresa, según este autor, la misma esperanza de la resurrección. Jamás se encuentra en San Pablo doctrina alguna sobre la vida trastemporal distinta de la judía apocalíptica (145).

b) Otros AA. admiten *dualidad doctrinal* en San Pablo, pero las dos concepciones sobre la escatología y la suerte inmediata a la muerte son inconciliables. Se trata de dos tesis contradictorias. A este resul-

(144) DUPONT, *o. c.*, p. 185-186.

(145) Cfr. *Het eeuwige leven bij Paulus. Een godsdiensthistorisch onderzoek*, Groningue 1917.

tado llega, en varias de sus obras, M. Goguel. Expone así su interpretación en la materia: "Son dos sistemas inconciliables: Si morir es para el fiel estar con Cristo, como Pablo dice en Fil. 1, 23, no puede ser al mismo tiempo entrar en la nada provisional de la tumba para no salir sino en la Parusía. Ninguna habilidad dialéctica puede armonizar estas dos escatologías, ni señalar la contradicción. No tienen el mismo origen. La primera es una herencia del apocalipsis judío; la segunda deriva de la experiencia mística del apóstol; ella expresa comunión con Cristo" (146).

En el mismo lugar da este enfoque al problema: Tanto en un caso como en el otro, San Pablo concibe la vida presente como acabamiento. Ahora bien, por mucho que haya ido personalizando este acabamiento, nunca ha podido desligarse de la idea apocalíptica judía; por eso, si pone el acabamiento en la vida de cada creyente, retiene, sin embargo, otra idea que es esencial y vital para él además de esto: la realización de un gran pueblo mesiánico, la edificación de la Iglesia Cuerpo de Cristo, sobre la cual Dios reinará; esto no se puede concebir sino al fin de los tiempos (147).

Respecto de la resurrección en I C., comparada con II C., dice Justamón: "¿En qué queda entonces la resurrección corporal tal cual la enseña en sus anteriores epístolas? Nos parece ser una doctrina inútil que Pablo había dejado caer a medida que avanzaba en la vida cristiana" (148).

c) A. Schweitzer admite una *doble escatología* en San Pablo, pero la fase trastemporal inmediata a la muerte solamente supone la retribución *como excepción* y como gracia especial concedida al martirio. A ello alude San Pablo en II C. 5, 8 (149).

Quizá tenga como base esta hipótesis el concepto judío de que los elegidos ya están en el Paraíso antes de la Parusía (150).

d) Otros hablan de *cambio en el pensamiento escatológico* de Pablo. Esta mutación, sin embargo, es diversamente concebida:

(146) Cfr. *Le Jugement dans le N. T.*, en "Rapport annuel sur l'année scolaire 1941-42". Faculté libre de Théologie Protestante de Paris. Paris 1943.

(147) Cfr. *ib.* También en *Trois études sur la pensée religieuse du Christianisme primitif*. Paris, F. Alcan 1931, pp. 10-15.

(148) JUSTAMON, A., *Étude sur l'Eschatologie*. Montauban 1895, p. 69.

(149) Cfr. *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1954, p. 136. Según H. J. HOLTZMANN, *Neutestamentliche Theologie*, 2.<sup>a</sup> ed., II, p. 217, se trata de una suerte reservada únicamente a los apóstoles y a los mártires. Insiste sobre Ap. 6, 9.

(150) Cfr. DIBELIUS, M., *An die Thessalonilicher I-II. An die Philipper* (HNT, 11), 3.<sup>a</sup> ed. Tübingen 1937, Excursus: *Anschaung vom Leben nach dem Tode*, pp. 68-70.

1) Algunos han visto en II C. y Fil. una evolución hacia un concepto más espiritual de la resurrección. De la primera idea paulina de la próxima realización de la Parusía con la toma de cuerpos y la entrada triunfante en la gloria se pasa a esta tesis de un cuerpo espiritual, preparado ya en el cielo, en el momento mismo de la muerte (151).

He aquí el esquema de Windisch sobre el particular: Pablo no puede aceptar un estado intermedio en que el alma esté privada del cuerpo. ¡Se encontraría sin vestido de bodas, lo que condena el Señor! El sueño de la muerte repugna a su punto de vista. Por otra parte, Dios ha formado en el interior del ser humano, con las arras del Espíritu, una esencia pneumática, que lo capacita para recibir el cuerpo incorruptible de fuego celeste. Pablo combina aquí ideas judías y helenistas. Del Helenismo retiene el contemplar la muerte como medio de llegar a estar con los dioses. Pero no el que el alma pueda estar desnuda, es decir, privada de cuerpo, que causa horror a su instinto y formación judía. Por otra parte, el contacto con las ideas de la teurgia de los misterios, la mística hermética, etc., le sugiere el tema de los vestidos celestes (= cuerpo glorioso definitivo).

Del Judaísmo retiene el juicio según las obras antes de la unión con el Señor.

Todo esto supone una evolución en sus ideas, no precisamente una contradicción interna, evolución motivada quizá por los acontecimientos de Asia en que había perdido la esperanza de asistir vivo a la Parusía del Señor (152).

En el fondo de esta teoría hay una afirmación implícita de contradicción en la doctrina paulina. Después de haber afirmado solemnemente la resurrección parusíaca, viene a negarla en II C. y Fil., cambiando de ideas sin advertencia alguna a los fieles de Corinto.

Por otra parte, si se trata de recibir un cuerpo espiritual inmediatamente después de la muerte, no se explican los temores de San Pablo sobre la desnudez y el deseo de sobrevestir el cuerpo en la Parusía, como dice en la misma epístola II a los Corintios. Se trataría de una mezcla incoherente de ideas contrarias que no se puede admitir en modo alguno.

Ni tampoco se ve cómo puede definir el paso al otro mundo, como ἐκδομησῶν ἐκ τοῦ σώματος, sin la más mínima alusión al cuerpo espiritual.

---

(151) Cfr. LOISY, A., *Les origines du N. T.* París 1936, p. 278. Reuss, Holtzmann, Teichmann, Pfeleiderer, Cone, Clemen, Schmiedel entre otros varios, tienen esta misma teoría.

(152) Cfr. ALLO, *o. c.*, p. 150-151.

Ni se ve por qué la única solución a un estado de sueño que teme San Pablo para después de la muerte y aborrece haya de ser precisamente el tomar un cuerpo de gloria inmediatamente después de la muerte, siendo así que él conocía por el Judaísmo y por el Helenismo el estado de las almas separadas (153).

2) Otros admiten un cambio heterogéneo en las ideas escatológicas de San Pablo. En su primera época doctrinal centró todo su interés en la Parusía, y ella dimensionaba todos los demás aspectos de su teología. En la segunda época, viendo el retraso de la venida del Señor y la posibilidad de la muerte por los peligros en que se encontraba, elabora una doctrina sobre el estado ultraterreno inmediato de las almas. Según Goudge, hay esta gradación de perspectivas sobre la muerte en sus epístolas: en I Cor. ve la Parusía próxima; en II Cor., no tan próxima; en Fil., lejana (154). El peligro de muerte se le presenta con una inmediatez inversa (155).

3) Una nueva teoría sobre cambio de pensamiento en San Pablo lo afirma a partir de la adquisición de una nueva perspectiva que le impone el Helenismo. Ello le hace considerar el estado del alma separada del cuerpo. Citamos las palabras con que formula esta hipótesis Dupont: "La perspectiva nueva aparece en II C. 5, 6-9, y después en Fil. 1, 21-24. En estos dos textos y allí solamente el cuerpo aparece como una carga y la muerte vivamente deseable. Nuestro cuerpo nos retiene alejados del Señor; solamente después de haberle despojado podremos morar cerca del Señor y estar con Cristo. Esta manera nueva de ver coincide con un recurso a los temas de la filosofía griega relativos al alma y a su sobrevivencia. Es al pensamiento griego a quien Pablo debe una concepción de la muerte enteramente diferente de las ideas judías. El Helenismo ha enseñado al apóstol a concebir la vida del alma separada del cuerpo. Una vez adquirido esto, San Pablo traslada espontáneamente una parte de nuestra esperanza escatológica sobre la vida del alma separada del cuerpo" (156).

"El Helenismo no solamente permite a San Pablo trasladar sobre el más allá inmediato a la muerte una esperanza escatológica, sino que, al mismo tiempo, le hace tomar a esta esperanza un color más personal.

(153) Cfr. ALLO, *o. c.*, pp. 151 s.

(154) *II Epistle to Cor.*, p. 50, n<sup>o</sup>.

(155) Cfr. W. E. WILSON, *The Development of Paul's Doctrine of Dying and Rising again with Christ*, en "Expository Times", 1930-31, t. 42, pp. 562 s. Explica el cambio a base de un proceso puramente psicológico: la experiencia íntima del poder de Cristo resucitado, tal cómo él la ha sentido en medio de sus pruebas, lleva a Pablo a afirmar una resurrección progresiva.

(156) Cfr. DUPONT, *o. c.*, p. 186.

No se trata solamente de tomar parte en la felicidad de Cristo glorioso, sino de estar él mismo, individualmente, en la sociedad de Cristo. "Estar con Cristo" no se presenta sencillamente como la condición común y colectiva de todos los fieles; cada uno estará con Cristo individualmente, gozará de su compañía, de su sociedad, no solamente de su felicidad. Por ese mismo hecho, la esperanza llega a ser más personal en su objeto (157).

Las pruebas a favor de esta tesis de helenización del pensamiento de San Pablo se basan en el color destacadamente helenista de toda la sección en que se encuadra la perícopa objeto de nuestro estudio. Antes ya hemos dicho que esta sección comienza en el c. IV, 7, donde se incoa el tema de la debilidad humana relacionada con el Apostolado que lleva a Pablo a la consideración de la muerte. Así encontramos

1) en los vv. 7 y 8-9 una serie de fórmulas antitéticas que pertenecen por su estilo a la diatriba cínico-estoica (158).

2) En la oposición muerte-vida (vv. 10-12) hay otra marca de Helenismo; se contrapone a las fórmulas tradicionales de fe cristiana que contienen la antítesis muerte-resurrección (159).

3) En cuanto al tema "hombre exterior-interior" (v. 16) se intenta encontrar, a partir de Platón, desperdigados por aquí y por allá elementos que sirven de base a San Pablo (160).

4) La antítesis momentáneo-eterno (vv. 17-18). Por una parte, este tema encaja perfectamente en el marco general del Helenismo: para éste, la vida verdaderamente feliz es la del alma separada en el mundo de los dioses, a cuya esfera pertenece. La vida actual, del alma aprisionada en el cuerpo, que es el que la tiene anclada en el tiempo, es algo pasajero, momentáneo y desdichado; en la concepción helenista repugna metafísicamente la felicidad en esta vida, porque el cuerpo es un mal. Antes hemos citado textos de Platón, Cicerón y Séneca a este respecto (161).

5) En 5, 1, para Pablo el cuerpo ἐπιγειαὸς οἰκία τοῦ κτήνους. Una expresión muy parecida a la que leemos en Sap. 9, 15: γεῶδες σκῆνος. Una y otra son tributarias de un tema filosófico corriente en aquel tiempo y que arranca de Platón (162). La idea de cuerpo que pesa sobre

---

(157) *Ib.*, p. 187. Cfr GUNTERMANN, F., *Die Eschatologie des Hl. Paulus* ("Neutestamentliche Abhandlungen, XIII, 4/5). Munster en W, 1932, pp. 281-298. KNOX, W., *St. Paul and the Church of the Gentiles*, pp. 128 ss. Cfr. "Bible du Centenaire", in h. 1.

(158) DUPONT, *o. c.*, pp. 117 ss.

(159) *Ib.*, p. 106, pp. 124 ss.

(160) *Ib.*, pp. 127 ss.

(161) *Ib.*, p. 134. Cfr. *supra*, pp. 28 ss.

(162) Cfr. DUPONT, *o. c.*, p. 142.

el alma la encontramos igualmente en Platón: "Este (el cuerpo) pesa, querido, no hay que dudarle; es pesado, terreno, visible. Y puesto que es él quien precisamente contiene el alma, ésta está agravada y atraída, retenida del lado de lo visible por el temor que tiene de lo invisible, que se llama el país del Hades" (163). Si es cierto que en Platón no parece existir la palabra σκῆνος, se encuentra en obras inspiradas por él como en Ps. Platón, Axiochus 365 E - 366 A.

6) En el v. 3 se insiste en el término γυμνός, técnico del Helenismo, para significar el estado del alma separada del cuerpo (164).

7) La denominación del cuerpo celeste como edificación de Dios morada no hecha por manos de hombre, eterna en los cielos (v. 1), contiene dos oposiciones de origen judío indiscutible:

- a) el cuerpo como χειροποίητος (ἀχειροποίητος);
- b) el cuerpo físico como templo terrestre — el celestial como templo celeste.

Aun reconociendo la inspiración judía, innegable todavía, Dupont hace esta afirmación: "Es probable que haya de buscarse en el Helenismo el origen del empleo de los adjetivos ἀχειροποίητος (χειροποίητος) verosímilmente conocidos del Judaísmo helénico" (165).

Se insiste, asimismo, en la terminología de los vv. 6-9: θαρρεῖν, ἐκδημεῖν - ἐνδημεῖν, πρὸς τὸν Κύριον; y en Fil. 1, 22-23: ἀναλῦσαι, σὺν Χριστῷ, de lo cual ya hemos hablado anteriormente (166).

Todo ello, según los partidarios de esta teoría, prueba que la doctrina de San Pablo sobre la retribución trastemporal inmediata arranca de la perspectiva que le impuso la filosofía helenista.

## 2. COMPOSICIÓN ESCATOLÓGICA

Del estudio de conjunto de la teología paulina creemos se puede llegar a explicar la presencia de la doctrina sobre la retribución trastemporal inmediata como algo homogéneo y connatural a su pensamiento. Lo que hace inadmisibile la explicación de la misma a partir de una perspectiva impuesta por el Helenismo que revolucionó las ideas sobre el más allá de la teología paulina. Para desarrollar este punto se impone, ante todo, una crítica de lo que constituye, según algunos, un Helenismo paulino para comprobar si, en efecto, se da en el punto doctrinal que

(163) Cfr. FEDÓN, 81 C.

(164) DUPONT, *o. c.*, p. 144.

(165) DUPONT, *o. c.*, p. 148.

(166) Cfr. *supra*, pp. 18 ss.

ahora nos interesa una influencia decisiva de la filosofía helénica. Antes de pasar adelante, creemos oportuno hacer las siguientes observaciones:

1) El hecho de que las expresiones y términos empleados por San Pablo escribiendo en griego y para griegos coincidan con expresiones y términos de la filosofía helenista, no prueba más por este solo hecho que una dependencia literaria en la formulación.

2) Para probar una influencia y dependencia doctrinal es necesario examinar si San Pablo, no en la forma externa, sino en su pensamiento, está influenciado por las ideas fundamentales del Helenismo en la materia que tratamos. Para ello creemos que el método a seguir es partir del esquema filosófico para ver si de él depende San Pablo o, por el contrario, se muestra contrario o independiente del mismo, más bien que partir del texto paulino para ver las analogías o coincidencias de sus afirmaciones con la temática literaria griega.

Vamos a dividir este estudio crítico en dos partes: 1) la ausencia del conceptismo helénico sobre el más allá en los textos paulinos; 2) presencia de temas judíos en los mismos.

### 1) *Ausencia de conceptismo helénico*

a) La doctrina sobre el más allá de la muerte tiene como base la tesis de la *inmortalidad* del alma separada. ¿Toma San Pablo esta tesis del Helenismo? En el A. T. encontramos planteado este problema de la muerte y de la sobrevivencia a la misma con su aspecto individual: no nos interesa al presente el modo de resolverlo sino el hecho en sí; ni nos interesa la doctrina sobre la retribución sin la sobrevivencia individual. Hacemos nuestra las palabras de Lagrange: "En Israel no había duda alguna sobre la sobrevivencia del alma. Las almas que se figuraban como la parte más vital del hombre, una cosa que sobrevivía cuando el cuerpo se deshacía en polvo, una especie de reducción del ser humano, una como imagen suya, pero que conserva su personalidad, estas almas descendían todas al Sheol, donde su suerte no estaba determinada por un juicio pronunciado sobre su vida" (167).

Afirmar que la consideración de la inmortalidad del alma se impone a San Pablo, a partir de la filosofía helénica para fundar la doctrina sobre la retribución trastemporal inmediata, resulta inadmisibles por las siguientes razones:

1) La filosofía helénica parte de la estructura interna del alma para afirmar su inmortalidad; de su naturaleza concluye a esta propiedad. La concepción bíblica parte de un principio distinto: del dominio

---

(167) *Le Judaisme avant Jésus Christ*, p. 345.

absoluto de Dios sobre todas las cosas: él es el que da la vida y el que la quita, el que posee como algo propio la inmortalidad. La muerte ha entrado en el mundo como consecuencia del pecado; la obra de la redención consiste en una aportación de la vida; por eso dice de Cristo que "ha puesto en claro por el Evangelio la vida y la inmortalidad" (II Tm. 1. 10).

2) San Pablo no habla de la inmortalidad del alma humana en general, sino de la inmortalidad del alma creyente. Por eso insiste en la fe en Cristo resucitado: o sea, no parte de una consideración racional, sino de un principio teológico para afirmar la inmortalidad.

3) Toda su doctrina está orientada no a la sobrevivencia del alma, sino a la resurrección de toda la persona. Todo cuanto no sea esto, no es más que un estado intermedio en orden a ello (168).

b) *La dicotomía helénica.* Otro concepto fundamental de la filosofía helénica tocante al más allá inmediato a la muerte es la doctrina dicotómica antropológica: la distinción de alma y cuerpo y la oposición de valores; por eso, la muerte aparece como una liberación; es una normalización del estado domiciliario del alma.

Frente a esto tenemos la concepción bíblica de la unidad estructural del hombre: cuerpo y alma fueron creados por Dios y ordenados a una misma misión. Se distinguen ambos elementos, pero no se oponen al modo helenista. Tanto no se oponen, que para un judío no es concebible una verdadera felicidad traspasada sin la presencia del cuerpo: la situación del alma separada aparece como irregular y tensional. De ahí el que en la doctrina judía se conciba este estado como algo provisional; va marcado con una tendencia inmanente a completarse por la integración total personal. De ahí que el siglo futuro se presente siempre como una vida en-corporizada y su manifestación como resurrección en forma corporal. Si no se habla tanto del alma separada, ello es un indicio de independencia doctrinal respecto de toda reflexión puramente racional (169).

Ahora bien, si Pablo entra en la II Cor. en una perspectiva griega en el problema del más allá, parecería lo más lógico que se inspirase en la dicotomía griega. Lejos de ello, su postura es netamente judía. Vamos a examinar los dualismos que nos presenta para ver cuál es la inspiración última de su pensamiento sobre el particular.

(168) Cfr. MENOUD, PH.-M., *Le sort des trépassés*. Neuchatel 1945, pp. 42 ss. Cfr. PLUMMER, A., *A critical and exegetical commentary on the Second Epistle of S. Paul to the Corinthians* (ICC), 1915, p. 160: *Additional note on v. 1-10*; especialmente p. 164.

(169) DAVIES, W. D., *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*. Londres 1948, p. 299. Cfr. SALMOND, S. D. F., *The Christian Doctrine of Immortality*. Edinburgugh 1903.

a) En 4, 7 encontramos el primer dualismo: tesoro-vasos de barro. Según Dupont, se trata de una metáfora clásica para designar el cuerpo (vaso de barro). Es un tema corriente de la diatriba (170). En la literatura helénica, la metáfora está ligada a una concepción que opone el cuerpo al alma; el vaso de barro es el cuerpo, por oposición al alma, de la que es recentáculo (171).

Ahora bien, en San Pablo no se trata en absoluto de esta oposición. El tesoro de que él habla es la *δικκον(α*: el ministerio apostólico con todo lo que lleva consigo de iluminación y gloria, al que se opone la miseria de la condición humana. Esta miseria humana se describe bajo la metáfora de un objeto de barro, que lleva inherente la fragilidad. En este sentido, la metáfora no carece de trasfondo bíblico. Tenemos, en primer lugar, la narración genesiaca, aludiendo claramente a la cual dice un rabino del año 140-165: "los vasos de barro, si se rompen, no se reparan; los de cristal, sí; porque están hechos por el sopló de un hombre mortal. Mejor se reparan los hombres que han sido hechos por el sopló de Dios" (172).

En este mismo texto se cita el Salmo 2, 9. Cfr. Ap. 2, 27 y II Tm. 2, 20.

"Es indudable que Pablo no ha tomado la metáfora de vasos de barro en el sentido dualista que tiene en la filosofía helenista: el vaso de barro es el cuerpo (¿solamente?), pero no por oposición al alma" (173).

b) En el v. 16 tenemos otro dualismo: hombre exterior-h. interior.

Según Windisch, esta terminología está relacionada con el tópicó helenista de la dicotomía antropológica. El hombre exterior es el vaso de barro de que habla en el v. 7. Se encuentra sometido a tantas pruebas, que solamente por un auxilio especial de Dios no sucumbe a las mismas. San Pablo, sin embargo, partiendo de esta terminología y de esta idea fundamental, ha significado con estas expresiones cosas bien diferentes de lo que entendía por las mismas la filosofía platónica; el hombre exterior, según él, no es precisamente el cuerpo, sino la personalidad humana con sus debilidades y elevaciones eventuales, en tanto que vista de afuera: el hombre como sujeto del dolor, de miserias de toda clase, comprendidos el pecado, la caducidad y, por fin, la muerte. El hombre interior es la misma personalidad con todas las cualidades nuevas, íntimas e invisibles y en parte desconocidas para el mismo sujeto, cualidades que le aporta su unión con Cristo.

(170) DUPONT, *o. c.*, pp. 121 ss.

(171) *Ib.* p. 122.

(172) GENESIS RABBAH, 14, 7 (ed. Wilna 1876), cit. por DAVIES, *o. c.*, p. 313.

(173) DUPONT, *o. c.*, p. 123. Cfr. *Manual de Disciplina*, XI, 21-22 (G. VERMES, *Les manuscrits des désert de Juda*, Desclée, 1953, p. 157).

Se trata, por tanto, de una misma persona vista con relaciones diferentes; unas transitorias, otras perpetuas; o sea, vista por ojos distintos (174).

Si San Pablo usa un tema corriente del estoicismo, el contenido que le da le aleja considerablemente de éste. Le da un sentido religioso que hace su pensamiento enteramente independiente (175).

c) Entrando directamente en los vv. 6-9 del c. V, que son los que constituyen la materia directa de nuestro estudio, es en ellos donde San Pablo parece estar orientado en un sentido abiertamente dualístico en su concepción antropológica. En efecto, allí habla de "morar en el cuerpo" (ἐνδημεῖν), "desalojar el cuerpo" (ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος) para, de ese modo, habitar junto al Señor (v. 6 y 8).

Dupont afirma categóricamente que en los vv. 6-9 es el Helenismo el que hace "que por un instante Pablo haya considerado el problema de la muerte y de nuestra suerte después de ella fuera de la perspectiva de la Parusía" (176).

R. Bultmann se expresa así: "De una forma plenamente dualística se oponen aquí *estar domiciliado en el cuerpo* y su correlativo *estar lejos del Señor, nuestra morada a desalojar nuestro cuerpo-morada y morar junto al Señor*" (v. 6-8). Además, no es el σῶμα dirigido por la carne (y el pecado) —en definitiva, el pecado en sí— de lo que uno desea verse libre, sino el cuerpo físico deshecho por las cargas y los sufrimientos, el cuerpo del que se habla en 4, 10 s., cuyos sufrimientos se describen en 4, 8 s., el cuerpo que es un "vaso terreno" (4, 7). Es así cómo el cristiano desea y cómo, en efecto, será redimido del σῶμα en este sentido (177).

Para justipreciar estas afirmaciones tan absolutas es necesario tener presente los siguientes puntos:

1) Que la muerte implique un dualismo antropológico es algo que reconoce toda filosofía espiritualista y toda religión que admita por un motivo o por otro la sobrevivencia de las almas. En este sentido, la doctrina bíblica y judía afirman constantemente un dualismo antropológico. Así:

a) En su muerte, Jesucristo dice: "Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu" (τὸ πνεῦμα μου): Lc. 23, 46. Cfr. Mt. 27, 50; Mc. 15, 37; Jn. 19, 30.

(174) Cfr. ALLO, *o. c.*, pp. 134-136.

(175) Cfr. DUPONT, *o. c.*, pp. 127-129. ALLO, *o. c.*, p. 136: "Ces versets... font ressortir son indépendance à l'égard de cet hellénisme."

(176) Cfr. DUPONT, *o. c.*, p. 165.

(177) Cfr. *Theologie des N. T.* Tübingen 1948, p. 17: *Der Begriff* σῶμα, p. 198.

De San Esteban se afirma lo mismo: AcAp 7, 59. En la resurrección de la hija de Jairo se habla de que ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς: Lc. 8. 55.

b) En la literatura judía se habla de la muerte como separación de alma y cuerpo. Del hombre que muere se dice que su alma sale o se separa del cuerpo, que sube hasta Dios, que Dios la toma (178). Si se afirma que estas expresiones pertenecen a un Judaísmo helenizado, recurrimos a los textos más antiguos del A. T., donde se habla de la catábasis o descenso al Sheol de todas las almas. Aunque el concepto de alma difiera del helénico en estos textos lo que ahora nos interesa es la afirmación de la sobrevivencia de un último reducto del ser humano que no se convierte en polvo con el cuerpo (179).

2) Para el Helenismo, la muerte no supone solo dualismo, sino una dicotomía fundada en una verdadera antítesis, que no se encuentra en San Pablo. Este pone como polos de su antítesis no los términos σῶμα-πνεῦμα, sino estar presentes o ausentes del Señor; para ello se apoya de una manera lógica en la idea de σῶμα, pero no de una manera anti-tética.

Si Pablo describe la muerte como salida del cuerpo, lo que constituye su interés no es la partición dicotómica del hombre como tal, sino el hecho de entrar en otra esfera de vida: estar cerca del Señor. El punto climático de su doctrina no está en *mi cuerpo* por oposición a *mi alma*, sino en el *yo*, considerado en una u otra condición de vida. Como lo denota el texto paralelo de Fil. 1, 23, en el que acentúa el carácter personal total de la muerte: "Para mí vivir es Cristo... y morir una ganancia..., teniendo mi deseo tendido hacia la partida (no la liberación del alma) para estar (yo) con Cristo."

No se ha de olvidar tampoco que, si en los vv. 6-9 habla de salir del cuerpo, en los inmediatos precedentes nos describe los deseos escatológicos sobre la resurrección y la transformación, es decir, sobre el cuerpo que un día habrá de recibir del cielo, como morada definitiva, lo que está muy lejos de la concepción griega que mira la vida del alma como la sola vida real y hace del hombre en último término un alma (180).

¿Se puede admitir una contradicción tan radical en un mismo pasaje, como lo supone la interpretación dualista dicotómica de los vv. 6-9?

c) Otro de los puntos en que se manifiesta la independencia de San Pablo respecto del Helenismo es el *juicio particular*. En el sistema platónico, el juicio particular sigue a la vida de cada hombre y determina

(178) Cfr. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palest.*, I, p. 323.

(179) Cfr. *supra*, p. 41.

(180) Cfr. SALMOND, S. D. F., *The Christian Doctrine of Immortality*, Edinburgh 1903, pp. 457 ss.

su suerte en el Hades o en la metempsícosis. Juicio particular es una idea que complementa la de la inmortalidad del alma en orden a la explicación de la vida de ultratumba. Así, en el *Gorgias* pone en boca de Sócrates una narración, según la cual desde los tiempos de Saturno existía una ley para enjuiciar los mortales: los buenos iban a las Islas Afortunadas, los malos al Tártaro. El juicio se verificaba el último día de la existencia terrestre de los hombres, y como entonces todavía tenían cuerpo, influían en el mismo muchos factores que hacían la sentencia injusta: belleza, riquezas, etc. Entonces, Júpiter dijo: "Quiero que sean juzgados en completa desnudez (privación de cuerpo) de todo lo que les rodea y que para esto no se les juzgue hasta después de muertos..." Así, el juicio se verifica después de la muerte en el sitio en que desembocan tres caminos, uno de los cuales conduce a las Islas Afortunadas y otro al Tártaro. En el momento de la muerte, cada componente —cuerpo y alma— conserva sus señales propias (181).

En el *Fedón* se habla de una discriminación inmediata después de la muerte. En ella, las costumbres y los hábitos adquiridos en la vida terrestre son los que determinan su felicidad o su desgracia en la otra vida (182).

Es significativo que frente a esta doctrina San Pablo, aun entrando en el tema de la retribución trastemporal inmediata, apele al juicio universal escatológico, una idea específicamente judía, y no al particular. Pone el tema del juicio escatológico precisamente como remate de una sección en que ha abordado la situación del alma inmediatamente después de la muerte (183).

## 2) *Presencia de temas judíos*

Llama la atención en toda la sección de II Cor. que estamos estudiando cómo San Pablo, en medio de temas de origen literario helenista, está recurriendo continuamente a las ideas judías o cristianas. Aun los mismos que sostienen una helenización de su pensamiento se ven forzados a admitir en último término que su doctrina está en armonía perfecta con el Judaísmo y con el Cristianismo primitivo (184).

(181) Cfr. *Gorgias*, 523-525.

(182) *FEDÓN*, 114 D.

(183) Según KNOX, Pablo, que ha sustituido la tradición apocalíptica por la subida del alma al cielo, no se ha atrevido a eliminar la idea de la comparación ante el tribunal de Dios. Cfr. *St. Paul and the Church of the Gentiles*, p. 141. Si la escatología se ha convertido en catábasis por la helenización, ¿cómo se explica que el juicio escatológico judío no se haya convertido en el catabático griego que hemos señalado más arriba?

(184) Cfr. DUPONT, *o. c.*, pp. 169 ss.

a) Así, en el v. 14, del c. 4, tenemos un tema central que recoge todas las ideas precedentes: vv. 7-13, en que Pablo habla de las tribulaciones que lleva consigo la misión apostólica, tribulaciones que al final irán a desembocar en la muerte. Una vez llegado a esta idea, surge en el ánimo de Pablo el tema central en su doctrina de *la Resurrección*, y con él todo un mundo de ideas netamente cristianas: "Somos sabedores de que quien resucitó a Jesús nos resucitará también a nosotros con Jesús" (v. 14) (185).

b) En los vv. 17-18 encontramos *una serie de antítesis* que oponen la vida presente y la futura, todo ello en un proceso de oposiciones paralelas; la vida presente es: 1) prueba breve de un momento; 2) cosas visibles; 3) algo temporal. La vida futura, por el contrario, lleva consigo: 1) una masa eterna de gloria; 2) las cosas invisibles; 3) algo eterno.

Ahora bien, la primera antítesis que opone la breve tribulación del momento al peso eterno de gloria la encontramos ya en Rm. 8, 18, donde San Pablo compara los sufrimientos del momento presente (τά... τοῦ νῦν καιροῦ) con la gloria que se debe manifestar en nosotros (πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι εἰς ἡμᾶς). Entre unos y otros no hay proporción (οὐκ ἄξια). El punto de vista, como se ve, es el mismo que en II Cor. 4, 17, pues va colocado sobre la misma comparación del precio (186).

La segunda antítesis que oponen las cosas que no se ven a las que se ven tiene ya su paralelo en Rm. 8, 24-25, donde se pone como objeto de la esperanza no las cosas visibles (βλεπομένη), sino las que no se ven (οὐ βλέπομεν). En el Helenismo encontramos el tema de "cosas visibles - cosas invisibles" = mundo visible - mundo invisible = mundo presente - mundo futuro (187). La antítesis que San Pablo establece está fuera de esta concepción: para él, las cosas que no se ven ya en cierto modo se poseen ahora, aunque están llamadas a una plenitud escatológica al final de los tiempos: esta posesión ya actual y, por otra parte, la ausencia de la plenitud final es lo que determina la tensión escatológica de la vida cristiana: en cualquier mundo que viva el cristiano, sea en el cosmos presente o en el trasmundo de las almas, mientras se dé la combinación de la posesión actual y de la ausencia escatológica, estará sometido a una tensión de ultimidad, de escatología; esta es una

(185) DUPONT, *o. c.*, pp. 126 ss.

(186) Cfr. DUPONT, *o. c.*, pp. 130 ss.

(187) El alma pertenece al mundo invisible; por eso, en el cuerpo —visible— está como forzada, fuera de su centro. Con la muerte "va a otro medio semejante a ella, excelente, puro, invisible, es decir, a los infiernos". FEDÓN, 80.

idea fundamental para interpretar la vida cristiana antes y después de la muerte, como veremos más adelante (188).

La tercera antítesis de San Pablo que se da como razón del desprecio que se ha de tener a las cosas visibles está fundada en la oposición temporal - eterno (πρόσκαιρος - αἰώνιος). Dupont ve aquí un tema clásico del Helenismo, citando para ello textos de Cicerón y Séneca tributarios de las ideas griegas. En ninguno de ellos, sin embargo, se da completo el pensamiento que expone San Pablo: lo momentáneo de las pruebas de la vida presente comparado con lo eterno de la gloria que nos espera (v. 17). En el ambiente literario judío encontramos textos como éste del Apocalipsis de Baruc: "En verdad, del mismo modo que *por un corto espacio de tiempo* (bezabnôgalil) en este mundo que pasa y donde vivía, habéis soportado muchas aficciones, así también en el mundo que *no tiene fin* recibiréis una gran luz." "Gozaos en los sufrimientos que padecéis ahora. Preparaos vosotros mismos para las cosas que os están reservadas; a la recompensa que os está reservada."

En estos textos se trata:

- 1) de las tribulaciones que lleva consigo la vida presente;
- 2) de la felicidad eterna de la gloria;
- 3) esta felicidad comienza inmediatamente después de la muerte: el siglo futuro era concebido en el Judaísmo tardío como etapa de recompensa, que sigue inmediatamente a la muerte.

Si en Baruc se oponen el mundo que pasa y el mundo futuro es en cuanto el primero representa el tiempo breve de la aficción y de las penas, y el segundo el de la gloria eterna, que es la antítesis básica de San Pablo.

La misma antítesis la encontramos en I Pt. 5, 10: "El Dios de toda gracia que os ha llamado en Cristo a la gloria eterna (εἰς αἰώνιον δόξαν) él mismo completará su obra después que hayáis padecido un poco (ὀλίγον παθόντας); os reafirmará, os fortalecerá, os hará inquebrantables" (cfr. 1, 6). Aunque la oposición que aquí se establece no sea de estados de vida personal, sino escatológica, sin embargo, fundamentalmente la doctrina es la misma que la paulina. No hay exigencia de acudir a un tema extraño al Judaísmo o al Cristianismo para explicarla (189).

c) Son dignos de notarse *una serie de temas de origen judío o cristiano* que se hallan en los 10 primeros versículos del c. V, donde

(188) Cfr. KUEMMEL, W. G., en el Apéndice a H. LIETZMANN, *An die Korinther*, I-II (HNT). Tübingen 1949, p. 202.

(189) Cfr. DUPONT, *o. c.*, p. 132.

algunos intentan ver una helenización total del pensamiento de San Pablo.

1) *Se observa, en primer lugar, la afinidad de las ideas que expone en ellos con las que han sido objeto de su predicación en la I Cor.* En esta epístola XV, 34 explica San Pablo lo que será el cuerpo glorioso en relación con el cuerpo mortal. En I Cor., Pablo insiste en las diferencias que existen entre los cuerpos celestes y los terrestres (vv. 40. 48-49); una antítesis parecida la encontramos en II Cor. 5, 1-2, donde "nuestra morada terrestre" se opone "a la morada que tenemos en el cielo".

En I Cor. se comparan los dos cuerpos a dos vestidos (vv. 53-54). Es preciso que este ser corruptible revista la incorruptibilidad. "Cuando, pues, este ser mortal haya revestido la incorruptibilidad y este ser mortal haya revestido la inmortalidad, entonces se cumplirá la palabra de la Escritura": "la muerte ha sido absorbida por la vida".

En II Cor. 5, 4 se halla la misma cita. Se advierte, sin embargo, cierta variación en ella. Pone San Pablo: ἵνα καταποθῆ τὸ θνητὸν ὑπὸ τῆς ζωῆς. Para que quede absorbido lo mortal por la vida. No es más que una aplicación al caso de la transformación (ἐπενδύσασθαι) de la idea más general que pone Isaías 25, 8: לְבַעַתְּ לְבָצֵתָ חַיֹּתַי: Fué absorbida la muerte definitivamente (190).

Si se quiere ver aquí una referencia al tema helenista de la antítesis muerte - vida, destaca mucho más la independencia doctrinal de San Pablo, que ha dado un contenido todo nuevo a una forma literaria clásica. Platón formula así su teoría de opuestos: "¿La vida misma no tiene también su contrario: la muerte? Si de las cosas muertas no nacen las vivientes y si éstas muriesen a su vez, ¿no será absolutamente inevitable que todas las cosas fueran finalmente absorbidas por la muerte?" (191).

Esta consideración filosófica está muy lejos de la idea de San Pablo, que parte no de una reflexión racional, sino de un hecho religioso de fe para afirmar la victoria sobre la muerte concebida como castigo del pecado: la resurrección.

Podemos concluir diciendo que la referencia del texto paulino al fin de los tiempos: resurrección y transformación escatológica y el ser directamente tributario de una cita bíblica, indica claramente el origen de su concepción: un medio apocalíptico judío.

(190) En los LXX se lee: κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας: "Fué absorbida la poderosa muerte".

(191) FEDÓN, 47.

2) *Otro tema de impronta netamente judía* es el del cuerpo humano (glorioso) descrito como mansión: οἰκία, οἰκοδομή.

En San Pablo es frecuente la comparación del cuerpo humano con una morada o un templo. Baste citar los conocidos lugares: I C. 6, 19-20; I C. 3, 16-17; II C. 6, 16. En todos ellos San Pablo designa el cuerpo con el término ναός, equivalente a lo que entendemos nosotros por tabernáculo: lo que constituye propiamente la morada de Dios en el santuario, por contraposición a todo el conjunto de edificación llamado ἱερόν. La metáfora se ajusta perfectamente a lo que Pablo quiere decir: si el E. S. está dentro de nosotros, nuestro cuerpo es su templo, la morada que lo contiene.

Esta mansión, que es nuestro cuerpo, se califica de ἀχειροποίητος. En el evangelio de Mc. aparece este término cuando Cristo, en contraposición con el templo de Jerusalén, califica su propio cuerpo de templo: ἀχειροποίητον (Mc. 14, 58).

Los primeros cristianos calificaban con frecuencia el templo de Jerusalén como χειροποίητον (AcAp 7, 48; 17, 24; lo mismo Hb. 9, 11; 24).

En II Cor. 5, 1 tenemos un recurso a un tema cristiano y no a una alusión directa a un tema helénico: partiendo del templo de Jerusalén, la idea de templo se ha hecho primero Cristo - céntrica sobre la cita de Mc. 14, 58, y luego antropocéntrica, tal como aparece en los textos paulinos ya citados (I C. 6, 19-20, etc.) (192).

Esta morada celeste, no hecha por manos de hombre, se designa como αἰώνιον. Este término entra también dentro del conceptismo implicado en los términos χειροποίητος - ἀχειροποίητος aplicados al templo. En la literatura bíblica encontramos una oposición entre templo terrestre y templo celeste o eterno: Hb. 9, 24; AcAp 7, 48-49; AcAp 15, 5. El término αἰώνιον es aplicado a cuanto pertenece al siglo futuro: el Reino (II Pt. 1, 11); la herencia (Hb. 9, 15); la gloria (II Tm. 2, 10; I Pt. 5, 10); la vida, etc.

Llegados a este punto se concibe fácilmente la trasposición de ideas hechas por San Pablo. Si nuestro cuerpo mortal es un templo aquí abajo, el cuerpo que revestiremos en la resurrección es un templo celeste, no hecho por manos de hombre. La misma trasposición que hace Jesús, hablando de su resurrección: "Destruid este templo (hecho de

---

(192) Según M. Simón, la evolución de ideas ha sido la siguiente: 1) ruina del Templo de Jerusalén —signos de la Parusía; destinos del Santuario—, id. del Mesías; 2) Parusía = reconstrucción del Templo (= templo preparado ya en el cielo); 3) autonomía del Cristianismo; se disocia el grupo escatológico: Cristo-Templo. La idea de templo se vuelve cristocéntrica; 4) fieles = templo; 5) la Iglesia = templo. Cfr. *Retour du Christ et reconstruction du Temple*, en "Melanges offerts à M. Goguel", Neuchâtel-Paris 1950, p. 247 s.

manos de hombre) y en tres días yo le reedificaré (no hecho por manos de hombre)" (Mc. 14, 58). El término ἀχειροποιήτου, ligado al concepto de templo, nos pone en comunicación con la idea paulina de cuerpo-templo, que ocupa un lugar tan destacado en su ética cristiana, sin influencia alguna, al menos directa helénica.

3) Se califica también en II C. al cuerpo como σκῆνος. Antes hemos hecho alusión, al hablar de la teoría dicotómica antropológica griega, al cuerpo como una tienda que encierra el alma y pesa sobre la misma; un tema de tradición platónico-pitagórica (193). De ello, lo que ahora nos interesa destacar es la equivalencia metafórica cuerpo = σκῆνος usada por San Pablo. Vamos a citar varios textos griegos en que aparece la metáfora:

a) Ps. Platón en Axiochus 365 E - 366 A dice: "Nosotros somos un alma, ser inmortal encerrado en una prisión mortal; y esta tienda (σκῆνος) nos la ha ajustado la naturaleza para nuestro mal."

b) Demócrito se expresa así: "Ὁ τὰ ψυχῆς ἀγαθὰ, αἰρέόμενος τὰ θεϊότερα αἰρεεται, ὁ δὲ τὰ σκῆνεος τὰ ἀνθρωπήια: "El que elige los bienes del alma, elige las cosas divinas; el elige las del cuerpo (τὰ σκῆνεος) las cosas humanas" (194).

c) Filón, en el Comentario al Génesis: "Humanum enim tabernaculum compago est ossium, carniunquē, viscerum, venarum, nervorum, ligaminum, vasorum spiraminis sanguinique" (195).

d) Séneca, por su parte, dice así: "(Animum) numquam magis divinum est, quam ubi mortalitatem suam cogitat et scit in hoc natum hominem ut vita defungeretur, nec domum esse hoc corpus, sed hospitium, et quidem breve hospitium, quod relinquendum est, ubi te gravem esse hospiti videas" (196).

No deja de haber, sin embargo, expresiones del A. T. inspiradas en este mismo tema:

a) - Isaías 38, 12 presenta la vida como una tienda (σκῆνος). El hecho de desmontar la tienda se significa con el verbo καταλύω (197). Al compararla a una tienda de pastores se indica la brevedad de la vida que como una tienda de pastores se traslada de un sitio para otro.

b) En Job. 4, 21 se habla de la tienda cuya cuerda se rompe con facilidad.

(193) Cfr. *supra*, p. 40.

(194) De VOGEL, p. 78.

(195) *In Gen. qu.*, I, 28.

(196) Ep. 120, 14. .

(197) A propósito del verbo καταλύω, dice Bonsirven: "Le verbe... convient peu à une tente qu'on roule et ne détruit pas." Cfr. *L'évangile de Paul*, p. 314, n. 1.

c) En Sap. 9, 15 se califica el cuerpo como γεῶδες σκήνος, tienda terrestre: indudablemente, bajo el influjo de la filosofía platónica.

d) En el N. T. encontramos la metáfora en Jn. 1, 14 y en II Pt. 1, 13-15.

Se puede afirmar, por tanto, que aun suponiendo que originariamente la metáfora sea griega, sin embargo, en la época de San Pablo se halla familiarizada con el Judaísmo y tiene su asiento en la Biblia. Hay, además, otras razones que obligan a destacar el color marcadamente bíblico que tiene la metáfora cuerpo = σκήνος en el uso que de ella hace San Pablo. Así:

1) En II C. 5, 4 se une el término σκήνος al verbo καταλύω; uso que solamente encontramos en Isaías 38, 12.

2) San Pablo no habla simplemente de σκήνος, sino de οἰκία τοῦ σκήνου. Según todos los comentaristas, se trata de un genitivo de aposición. Es curioso notar, sin embargo, que en todas las fórmulas semejantes del A. T. el sentido adquiere una modalidad especial:

a) En I Par. 9, 23 tenemos: ἐν οἰκία τῆς σκηνῆς, para significar la tienda del testimonio, la casa de Dios (198).

b) En AcAp 15, 5 se habla de ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς, tabernáculo de la tienda de la alianza.

Nos parece que todas estas razones justifican el que admitamos, además del carácter general bíblico en la comparación del cuerpo con σκήνος, un acento especial en la construcción apositiva οἰκία τ. σκηνοῦς definitivamente tomada de la Biblia.

De este rápido recorrido a lo largo de los temas, en torno a los cuales se desarrolla el pensamiento del apóstol en la perícopa que estamos examinando podemos sacar las conclusiones siguientes:

1) No se puede negar la afinidad de los temas que toca el apóstol con las ideas helenistas.

2) No se puede afirmar que en los temas que trata San Pablo haya ideas *exclusivamente* helénicas, pues hemos visto que todas encuentran su correspondiente en la literatura judía o bíblica.

3) Están ausentes del pensamiento paulino en la doctrina sobre el más allá inmediato a la muerte los conceptos específicamente helenistas irreductibles al pensamiento judío, como son la idea griega de la inmortalidad del alma, la dicotomía antropológica dualista, la muerte como liberación del alma aprisionada en un lugar impropio, la felicidad del alma separada como definitiva y única.

(198) Fórmulas inversas se encuentran en I Par. 6, 17; II Esd. 8, 29.

4) En el uso de algunos temas más definitivamente helenistas hemos advertido una originalidad de pensamiento en San Pablo por el contenido nuevo que les da, por la acomodación al pensamiento cristiano o por la motivación distinta con que los trata.

Todo ello está en contra de una helenización del pensamiento de San Pablo cuando habla de la suerte ultraterrena del alma (199).

### 3. ORIGEN PRÓXIMO DE LA DOCTRINA CATABÁTICA EN SAN PABLO

Esta es la parte más interesante en la exposición de la doctrina de San Pablo sobre la suerte ultraterrena inmediata del hombre. Una vez estudiada la temática en que se enclavan los textos que hacen referencia al más allá inmediato a la muerte, vamos a ver ahora las causas inmediatas en la génesis de esta doctrina. Lo primero nos ha servido para precisar la ambientación general de sus ideas, el marco y la perspectiva general de las mismas, lo que ahora intentamos es ver sus principios inmediatos.

Ya hemos distinguido anteriormente dos partes en II C. 5, 1-10. Una que abarca los vv. 1-5 de carácter netamente escatológico con los temas de la resurrección y de la transformación. Otra (vv. 6-9) que corresponde a Fil. 1, 23 habla del estado ultraterreno inmediato del hombre. También hemos visto cómo San Pablo pone, tanto en la fase escatológica como en la trastemporal inmediata a la muerte, la misma expresión:  $\sigma\upsilon\nu$  Χριστῶ. El hecho de que aparezca definida la retribución de la misma manera en estas dos fases del más allá es lo que ha hecho a algunos ver una contradicción en la doctrina paulina; se trata de dos ideas de acabamiento inconciliables entre sí, irreductibles dialécticamente: dos escatologías que no tienen nada que ver entre sí. Especialmente M. Goguel es abundante en esta tesis (200).

Antes de pasar adelante es preciso hacer un examen de la terminología; no pocas veces su inexactitud origina desviaciones doctrinales.

¿Habla literalmente San Pablo de dos escatologías? Todo el que haya examinado un poco sus escritos puede decir que no; el *eschaton*, para él, permanece siempre el mismo y único; es algo que lleva implícito el juicio universal y la resurrección con la Parusía. Esto es para él constantemente el acabamiento propiamente dicho. Por tanto, no se puede hablar más que de *un* acabamiento y *una* escatología en sus epístolas. Pero,

(199) Cfr. BONSIRVEN, J., *L'évangile de Paul*, p. 315, y citas de autores en n. 1.

(200) Cfr. M. GOGUEL, *La Naissance du Christianisme*. París, Payot 1946, p. 298; *Trois études sur la pensée religieuse du Christianisme primitif*. París, F. Alcan 1931, pp. 10-15. Cfr. *supra*, p. 36.

con esto, también es cierto que nos enseña una terminación, cierto acabamiento, en la muerte. ¿Cómo se compaginan ambas cosas? Aquí se impone precisar dos nociones elementales: lo que es escatología y lo que es catábasis.

1) Atendiendo a la etimología, toda religión que enseña la salvación en el más allá de la muerte ha de ser calificada de escatológica. El término, sin embargo, tiene, además de este sentido amplio, otro más restringido, según el cual se llama escatología la concepción cristiana que liga la suerte del individuo al destino de la colectividad y del mundo y el acabamiento de la salvación a la inauguración de un orden cósmico nuevo (201).

2) La catábasis (κατάβασις) (202) es un término aplicado en la Biblia con frecuencia en distintas formas gramaticales para significar la entrada en el mundo más allá de la muerte, en el trasmundo de las almas. A diferencia de la escatología, tiene un significado más bien individual que colectivo y se refiere a la etapa del hombre que sigue inmediatamente a la muerte, no precisamente un acabamiento total de otro signo como la escatología. Hecha esta distinción, se pueden manejar ya, con seguridad de no confundir cosas muy diferentes, los conceptos de acabamiento catabático y escatológico, retribución catabática y escatológica, etc. Más que hablar de dos doctrinas escatológicas en San Pablo, con peligro de confusionismo desde el primer momento, se ha de hablar de una doctrina catabática y otra escatológica.

La doctrina escatológica ha permanecido en San Pablo, desde el principio al fin, como un tema central y fijo. Esto supuesto (lo probaremos más adelante), el problema que abordamos se puede plantear así: ¿qué relación guarda en San Pablo la catábasis con la escatología? ¿la doctrina catabática paulina gravita sobre su doctrina escatológica o sobre algún otro punto central en su sistema?

Ya desde ahora adelantamos la respuesta: la doctrina catabática en San Pablo no gravita sobre su doctrina escatológica, sino sobre otro tema doctrinal, pero, sin embargo, resulta coherente con su doctrina escatológica; esta coherencia es lo que llamamos composición escatológica en la enseñanza sobre el más allá de la muerte. Composición escatológica y no de dos escatologías, una individual y otra colectiva, que es algo distinto.

(201) Cfr. M. GOGUEL, *La naissance du Christ.*, p. 296. Pone como parte integrante del concepto de escatología el *próximo* advenimiento de las realidades que ésta entraña, lo que no parece sea algo esencial en el N. T., como veremos más adelante.

(202) Cfr. Mt. 11, 23. Rm. 10, 7: descender al abismo = ir al lugar donde están los muertos. Cfr. núms. 16-33: κατέβησαν... εἰς ᾗδου. Bar. 3, 19; Gn. 37, 35; Job. 17, 16; Ps. 138, 8; 54, 16; 27, 1; 87, 5. En la Biblia de los LXX.

1) *Dos temas centrales en la teología paulina*

Advertimos a lo largo de la obra teológica de San Pablo dos temas centrales que la reducen y armonizan: uno es el tema de la escatología, que deriva en último término del apocalipsis judío, con las tres grandes realidades que entraña: Parusía, Resurrección y Juicio. Otro es el tema que podemos calificar de dinamismo místico (203), que involucra en su concepto la vida espiritual —sobrenatural— que se inicia en el hombre al ponerse en comunicación con Cristo (204) y el desarrollo interior progresivo de ese ser nuevo a lo largo de la existencia terrestre.

Los dos temas se encuentran paralelos en la sección que estudiamos de II C. 4, 7-5, 10. Al primero se reducen los vv. 7-12; 15-18; 5, 1-5; 10. Al segundo, los vv. 13-14; 5, 6-9.

No se puede hablar de distintas fases cronológicas en San Pablo en cuanto a la enseñanza de estas dos doctrinas (205). El tema escatológico lo encontramos en escritos que pertenecen a la última etapa de la vida del apóstol, como son Rm. 8, 19; 13, 11-12; Fil. 1, 6. 10; 2, 10; 3, 20-21; 4, 1-5.

Son inexactas las frases con que Sabatier plantea el problema al decir: "En esta crisis (II C. 5, 8) su pensamiento acaba de desligarse de los últimos lazos del Judaísmo tradicional y la escatología cristiana de emanciparse de los cuadros estrechos de la escatología farisea; el espíritu acaba de triunfar de la letra (206). Un poco más adelante: "el Apocalipsis no tiene ya más interés alguno práctico para el cristiano" (207). La causa de este rompimiento con el Judaísmo la expone así Sabatier: "La idea y el sentimiento de su unión íntima, actual y permanente con Dios era, desde el principio, esencial a la fe de Pablo (I Tess. 5, 10). Es este principio nuevo el que ha hecho, con el tiempo, estallar y ha trasformado la antigua escatología apocalíptica" (208).

Es cierto que el tema del dinamismo místico lo encontramos ya desde el principio abundantemente expuesto. La idea de vida cristiana como comunicación con Cristo la tenemos expuesta ya en Rm. 6, donde Pablo

(203) GOGUEL lo llama dinamismo *moral*.

(204) No entramos ahora a examinar la naturaleza de la vida cristiana y los medios con que se comunica y realiza. Solamente exponemos las nociones que son necesarias a nuestro objeto.

(205) Según Loisy, jamás coexistieron en Pablo estos dos sistemas. La idea de una asistencia de Cristo inmortal primero, y luego la idea de una unión presente, anticipada y perpetua con Cristo, fueron las que templaron los ardores de la Parusía. Cfr. *Les Origines du N. T.*, pp. 70; 288 ss.

(206) Cfr. A. SABATIER, *L'Apôte Paul*, París 1912, p. 182.

(207) *Ib.*, p. 183.

(208) *Ib.*, p. 184, n. 1.

expone su teoría del misterio bautismal. El apóstol habla de una unión con Cristo, que se realiza ya desde ahora, con más frecuencia, que de la unión escatológica.

Hay una unión con Cristo en ciertos hechos de su existencia: muerte, sepultura, resurrección. Para expresar esta doctrina usa numerosos verbos compuestos de *σὺν*. Quizá el origen de esta doctrina se encuentra en las fórmulas de fe cristiana: Cristo murió y resucitó por todos; es decir, para que todos tengan vida y resurrección por él, asociados a su muerte y resurrección (209).

La vida del cristiano tiene este aspecto de dejar atrás la muerte. Cristo murió por todos. Todos resucitamos en él: II C. 5, 14; Rm. 6, 4; Col. 2, 12, 20; Rm. 6, 8; Col. 3, 3; II Tm. 2, 11.

Desde este momento hay en el cristiano algo que lleva un signo de muerte a lo que se contrapone la nueva vida espiritual que ha recibido (Gal. 2, 19-20; Fil. 1, 21; II C. 4, 10-11). Hay algo que se destruye a lo que se opone una interna fuerza constructiva (II C. 4, 16).

Algo que es exterior a lo que se opone una interna realidad espiritual: aquí viene la temática del hombre exterior - hombre interior que hemos expuesto antes (210). El hombre exterior es la personalidad humana en cuanto expuesta a todas las miserias, al pecado, a la caducidad, y finalmente a la muerte. Aquí entran "el hombre viejo" (R. 6, 6; Ef. 4, 22; Col. 3, 9), "el cuerpo de esta muerte" (Rm. 7, 24), "el cuerpo del pecado" (R. 6, 6), "la ley del pecado en los miembros" (R. 6, 23). El hombre interior (Rm. 7, 22; Ef. 3, 16), por el contrario, significa el hombre nuevo (Ef. 2, 15; 4, 24; II C. 5, 17; Gal. 6, 15), es decir, el hombre que por medio de la fe ha entrado en comunicación con Cristo en la parte más alta de su alma y se asemeja a él; pero no solamente en cuanto renovado una vez, sino en cuanto poseyendo el Espíritu divino se va transformando progresivamente por la gracia de Cristo. Por tanto, el hombre interior es nuestra personalidad en cuanto regenerada y transformada progresivamente por el contacto sobrenatural de Dios (211).

Hay que insistir en este aspecto de *progresión* que tiene la teología paulina. Progresión descendente del hombre exterior que, en lo que significa físicamente, va caminando hacia la muerte corporal (II C. 4, 8-12). Progresión ascendente del hombre interior que se renueva de día en día (II C. 4, 16). Esta renovación lleva consigo un aflujo progresivo de vida cristiana y, por tanto, una comunicación más íntima con Cristo. En esta línea doctrinal entra la experiencia mística que nos declara San

(209) Cfr. DUPONT, *o. c.*, p. 11.

(210) Cfr. *supra*, pp. 43 s.

(211) Cfr. ALLO, *o. c.*, pp. 134 ss.

Pablo en Rm. 8, 38: "Estoy cierto de que ni muerte alguna ni vida... será capaz de separarnos de la caridad de Dios, que está en Cristo Jesús, Señor nuestro." Y en Rm. 14, 8: "Si vivimos para el Señor, vivimos; si morimos para el Señor, morimos; pues bien sea que estemos vivientes o muertos, somos del Señor."

Llegados aquí, vemos el punto de contacto de la doctrina del hombre interior con la Cristología de la catábasis paulina: si la muerte no puede separar a Pablo de Cristo y si lo que está poseído por Cristo es el hombre interior, una vez que la muerte traiga la liberación del hombre interior, en el sentido antes expuesto, se podrá entrar en una más estrecha sociedad con Cristo: la personalidad interior llega entonces a su pleno desarrollo y acabamiento. Esta es precisamente la conclusión que encontramos en II C. 5, 8 y Fil. 1, 23. En ambos casos la doctrina catabática de San Pablo tiene su fuente de origen en el tema del dinamismo místico del hombre interior. Se trata, por tanto, no de una doctrina que irrumpe extemporáneamente, debido a influencias extrañas que hacen cambiar el marco de pensamiento a Pablo, formando un núcleo heterogéneo en el resto de la teología paulina; al contrario, su punto de arranque está en un tema central del paulinismo.

¿Cuáles fueron las causas ocasionales de este proceso evolutivo doctrinal desconocido en otros lugares de sus epístolas? Bien pudieron ser las aflicciones y peligros de toda clase que pusieron al apóstol de cara a la muerte en su viaje por el Asia Menor; en AcAp 20, 22-25 habla de la prisión y de las tribulaciones que presiente (Fil. 1, 21-22); llega a sentir tedio de la vida (II C. 1, 8; 7, 5); la defección de los Gálatas quebranta su ánimo; los adversarios de Corinto (II C. 11, 28)... Todo este cúmulo de circunstancias pudo ser ocasión para el apóstol de un ahondamiento en su doctrina del hombre interior que le llevó a las consecuencias de II C. 5, 8 y Fil. 1, 23. No hay, sin embargo, por qué exagerar este elemento circunstancial; peligros semejantes ya habían sido experimentados por el apóstol a lo largo de su ministerio, aun antes de la composición de la I Cor. (cfr. I C. 15, 31 s.). En todo caso, todas estas circunstancias no han sido más que algo ocasional respecto de la doctrina catabática; es más razonable suponer que la preocupación sobre el más allá de la muerte ya estaba presente en su espíritu antes que las circunstancias le hayan obligado a formularla (212).

La exposición que acabamos de hacer no tiene nada que ver con una helenización del pensamiento paulino en el punto que nos ocupa. El tema del hombre interior y la doctrina catabática sobre él fundada es algo específicamente cristiano e irreductible en su concepto a ninguna

(212) Cfr. AMIOT, F., *L'enseignement de S. Paul*, II, pp. 207 s.

teoría helénica. Es cierto que en Platón se habla del hombre interior (ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος) por oposición a la envoltura externa (τὸ ἔξω ἔλυτρον) (213); en Epicteto también se habla de un elemento ἔξωθεν que se opone a otro ἔσωθεν en el hombre; en Plotino se habla, asimismo, del ὁ ἔνδον ἄνθρωπος; en Zósimo (bajo influencias cristianas) encontramos la terminología ὁ ἔσω αὐτοῦ ἄνθρωπος (214). En todos estos casos no se habla más que de una distinción psicológica en el hombre; la oposición de la parte racional del alma a la parte animal. Como antes hemos visto, el contenido de San Pablo es enteramente distinto y original; su pensamiento es totalmente independiente del mundo helénico (215).

Afirmar que la catábasis es una nueva teoría escatológica del apóstol o una espiritualización de la escatología anterior y, por tanto, que se trata de dos ideas inconciliables por suponer dos perspectivas totalmente distintas es mutilar el pensamiento teológico de San Pablo. Esta interpretación procede de una visión del cristianismo apostólico, según la cual toda la predicación apostólica radicó en un hecho futuro: la Parusía escatológica. Esto fué lo que fundó la esperanza cristiana que dió pie para el arraigo y la difusión del cristianismo primitivo y a lo que vino a sustituir la doctrina mística de la unión ya actual con Cristo (216).

Examinando a fondo la doctrina de San Pablo hallamos que su centro de gravitación no está tanto en un hecho futuro como en un hecho pasado; esto es lo que la distingue fundamentalmente del Judaísmo todo él en función constante de la era a llegar y de la Parusía. El hecho pasado base de la predicación cristiana, que en nada es afectado por el retardo de la Parusía, es la resurrección de Jesucristo (217). Aquí está el punto de partida para las dos concepciones: la escatológica y la mística. La primera, en cuanto que la Parusía y la resurrección de los muertos son la respuesta a la resurrección ya pasada de Jesucristo (218). La segunda, en cuanto que el cristiano, al asociarse al misterio de la muerte y resurrección de Jesucristo, con él muere místicamente y resucita. Comienza una nueva vida que supone desaparición de todo cuanto tiene carácter de muerte, porque todo ha sido marcado por la resurrección y la vida. En este sentido, la muerte física no es más que un complemento de la muerte mística bautismal; de ahí su valor puramente even-

(213) Cfr. *República*, 9, 588 s.

(214) Cfr. citas en ALLO, *o. c.*, pp. 136 s.

(215) Cfr. GOGUEL, M., *Trois études...* París 1931. *Paulinisme et Johannisme*, p. 64.

(216) Cfr. LOISY, A., *Les Origines du N. T.* París 1936, pp. 288 s.

(217) Cfr. CULLMANN, O., *Temps et Histoire dans le Christianisme primitif*, Neuchâtel-París, 1947, pp. 62 ss.

(218) Esta asociación al misterio de la resurrección de Jesucristo está expresada por la resurrección de algunos santos en su muerte. Cfr. Mt. 27, 52.

tual. La vida recibida en el momento de entrar en contacto con Cristo se desarrolla a través de todos los accidentes de la existencia terrestre, uno de los cuales es el dejar de existir en el cuerpo mortal. Aquí viene el texto de Rm. 8, 38-39 ya antes citado: "Estoy cierto de que ni muerte alguna ni vida... será capaz de separarnos de la caridad de Dios, que está en Cristo Jesús, Señor nuestro." El paso de la existencia temporal a la trastemporal, que es lo que constituye la catábasis, no es cualitativo, sino cuantitativo: es una unión con Cristo que continúa la unión ya verificada en la vida actual (219). Esta es la victoria sobre la muerte, que ha cesado de ser algo definitivamente trágico y sin esperanza (I C. 15, 55); cuando un día deba morir el cristiano, este acto no supondrá nada de verdaderamente nuevo. De ahí la confianza con que Pablo la afronta con un sentido totalmente distinto del  $\theta\alpha\rho\rho\epsilon\upsilon\upsilon$  helénico (220).

El cristiano, según Pablo, resucita en el bautismo. Frente a esta idea hay un hecho de experiencia: el cristiano muerto místicamente en el bautismo continúa viviendo la vida ordinaria en el mismo cuerpo hasta la disolución de éste y su resurrección real no tiene lugar sino en el día del Juicio; ¿cómo se puede hablar de resurrección ya actual? Aquí entra otra idea fundamental en San Pablo; la resurrección es ahora para nosotros una esperanza (Rm. 6, 5; I C. 15, 22 ss. Fil. 3, 11), pero una esperanza que está garantizada en su realización por la presencia de las arras del Espíritu: Rm. 8, 23 s.; Rm. 8, 11; lo que, en cierto modo, es ya una anticipación de la misma resurrección. Por tanto, mientras el hombre nuevo viva, en cualquier situación en que se encuentre, sea temporal o trastemporal, antes de la Resurrección final, vivirá orientado hacia este hecho fundamental y vivirá con las arras del Espíritu, garantía de la resurrección gloriosa. Desde este momento podemos decir que en la concepción paulina toda la fase de duración de la vida humana hasta la resurrección final tiene este sentido homogéneo: es vida con Cristo y es ordenación a la resurrección, la vida escondida con Cristo en Dios que tendrá su epifanía en la Parusía (Col. 3, 3). Estos son los dos hechos fundamentales. Todo lo que se produzca en torno a ellos, como la muerte física, tiene solamente un valor relativo de eventualidad. Lo que supone algo cualitativamente diferente de toda la etapa precedente es la resurrección final: significa el dominio definitivo sobre las potencias malignas y la implantación de un orden cósmico definitivamente bueno (221).

(219) Cfr. FILSON FLOYD, V., *St. Paul's conception of Recompense*. "Untersuchungen zum N. T.", 21 (Leipzig 1931). La participación en la vida eterna (Rm. 6, 22) es "the result of a vital development". *Ib.*, p. 102.

(220) Cfr. HARALD RIESENFELD, *La descente dans la mort*, en "Aux Sources de la Tradition Chretienne" (Melanges offerts à M. Goguel). Neuchatel-París 1950, p. 215.

(221) Cfr. M. GOGUEL, *Trois études...*, pp. 14-15.

San Pablo trata más que nada en sus epístolas de la suerte normal del cristiano, que es la realización de la vida divina, y en este sentido habla de la retribución catabática; ¿se encuentra en su doctrina una concepción semejante sobre la suerte de los pecadores en la otra vida?

Para el cristiano que vive unido a Cristo, la muerte está en el pasado y la vida en el futuro. Para el pecador, según la concepción paulina, la muerte está en el futuro; su destino es el reino de la muerte. El cristiano que vive unido a Cristo tendrá una resurrección de vida: es decir, un cuerpo glorioso destinado a la felicidad en la sociedad con Cristo. El pecador resucitará para la condenación y la muerte: Mt. 25, 31-46; Ap. 20, 11-15; Jn. 5, 29; II Pt. 2, 19; Rm. 5, 12; I C. 15, 50. Según la doctrina precedente, se concluye analógicamente que su destino será la muerte, es decir, la separación de Cristo, la condenación.

En San Juan encontramos una concepción muy parecida a la que acabamos de exponer; en este mundo hay ya, en cierto modo, una discriminación escatológica. Según la postura que se adopte respecto de Jesús, el hombre se justifica o se condena. Ahora bien, según la palabra de Jesús, "el que cree en El, que es la Resurrección y la Vida, vivirá aunque esté muerto (en cuanto al cuerpo) y no tendrá la muerte eterna" (Jn. 11, 25). Jesús le resucitará en el último día (Jn. 6, 40).

Este esquema es semejante al paulino. La salvación no se concibe como el paso a través de la muerte de una vida marcada por el pecado a una vida nueva. Aquí, la muerte sería algo definitorio en la existencia humana. La concepción es ésta: los hombres viven en este mundo dominados por la muerte (Jn. 6, 49; 8, 24). Por la adhesión a Cristo se pasa de la esfera de la muerte a la vida: *μετανοεῖν* (Jn. 5, 21-24; I Jn. 3, 14) y permanecerá en esta vida que ya comienza en él ahora de la existencia terrestre, aunque esté muerto (en cuanto al cuerpo): como en Pablo, aquí el término de la existencia terrestre no tiene importancia decisiva; como en su concepción, aquí se abre también una perspectiva de resurrección. Pues la palabra de Jesús es que aquellos que vivan así unidos a él, tanto antes como después de la muerte, "El los resucitará en el último día" (Jn. 6, 40). Así se distingue, en San Juan, Jesús como vida y como resurrección. El hecho de que San Juan anticipa en el sentido indicado la escatología, no justifica una eliminación de la resurrección: la resurrección y el juicio final permanece como elemento central en la teología de Juan (222).

---

(222) Cfr. PH.-M. MENOUD, *L'évangile de Jean d'après les recherches récentes*. Neuchâtel 1947, p. 42. Cfr. R. BULTMANN, *Das Johannesevangelium* (HAW Meyer), 10. Aufl. Göttinge 1941. O. CULLMANN, *La foi en la Resurrection et l'esperance de la Re-*

2) *El eón presente y el eón futuro*

La concepción paulina sobre el más allá de la muerte está delimitada por dos fases que hemos llamado catabática y escatológica: una provisional, la otra definitiva. Este esquema de duración responde a la concepción judía sobre el eón presente y el eón futuro.

En el esquema primitivo de la escatología judía, el siglo presente (עולם הזה) se opone al siglo futuro (עולם הבא) con una oposición cósmica temporal. El siglo presente habrá de desaparecer un día, y entonces comenzará sobre la tierra renovada y con cielos nuevos el siglo futuro, la era mesiánica.

En un momento determinado del Judaísmo (no fácil de precisar), los judíos no se sintieron satisfechos del mesianismo nacional. Este resolvía el problema del futuro nacional; pero no entraba en él para nada el destino de las almas después de la muerte: un problema imperiosamente impuesto al pensamiento judío después de Ezequiel (223). Desde estos orígenes vagos, el siglo futuro viene a ser el mundo de la retribución (224).

En los tiempos de Jesucristo encontramos ya la idea de la retribución trastemporal inmediata relacionada con la idea de siglo futuro. Con la muerte cesa el tiempo de merecer o de hacer penitencia; el destino del alma, después del juicio de Dios, queda definitivamente fijado; entra en el עולם הבא (ὁ αἰὼν ὁ μέλλων - ὁ ἐρχόμενος) (225).

Así, según la doctrina judía, la expresión עולם הבא tiene dos sentidos: uno general y otro especial. En general se entiende de un grado cualquiera de recompensa de las almas después de la muerte. En especial se entiende del más alto grado de recompensa al cual puede llegar el justo perfecto: la que se realiza después de la resurrección de los muertos (226). Paralelamente, en el mismo esquema de tiempos, a los pecadores les aguarda la muerte y la condenación (227).

---

*surrection dans le N. T.*, en "Études theologiques et religieuses", Montpellier, XVIII (1943), pp. 3-8. Los textos de Jn. 14, 2. 3; 17, 24, sin precisión ninguna temporal, se han de interpretar según el contexto de la concepción joanina expuesta.

(223) Como causas que influyeron en la dirección del pensamiento en este sentido pueden ponerse: una concepción más individualista que creó la inquietud por la suerte del alma después de la muerte. El contacto con la filosofía helénica bien pudo haber influido también en la concepción judía. Cfr. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palest.*, I, páginas 322-323.

(224) Cfr. LAGRANGE, M. J., *Le Messianisme*, pp. 174 s.

(225) Cfr. FREY, J. B., *La vie de l'au-de-la dans les conceptions juives du temps de Jésus Christ*, en "Biblica" (1932), pp. 129-268.

(226) Cfr. *Pugio fidei*, fol. 356. Cfr. BONSIRVEN, *o. c.*, I, pp. 310 s.

(227) LAGRANGE, M. J., *Messianisme*, p. 159.

Además de esta determinación que podemos llamar temporal, el **עולם הבא** referido al momento que sigue a la muerte tiene también en los rabinos una determinación espacial: es el mundo de las almas: el lugar donde van las almas de los justos para gozar de la felicidad. Esta es su primera vida trastemporal, luego vendrá la segunda fase, el eón de la felicidad perfecta, que comienza en la resurrección general (228).

Traduciendo a una terminología real toda esta concepción judía, podemos decir que, según ella, hay un eón *provisional*, el eón *presente*, que abarca el siglo presente, la vida terrestre, y la primera parte del siglo futuro. Y un eón *definitivo*, el eón futuro, lo que primitivamente se llamó **עולם הבא**, que es la segunda parte del siglo futuro.

En esta concepción hay una gravitación del eón provisional sobre el definitivo, lo que antes hemos llamado tensión escatológica en el N. T.: una gravitación sobre la resurrección universal, la retribución definitiva (por tanto, el Juicio universal).

Esta misma gravitación la encontramos en San Pablo. En él, sin embargo, es más intensa por el hecho de que la resurrección de Cristo ya se realizó, y con ella, en cierto modo, ya comenzó el eón definitivo al cual ella pertenece y, por otra parte, ha creado, por así decirlo, una exigencia de resurrección en los fieles asociados al misterio de su muerte y resurrección. Sin embargo, formalmente hablando, el eón definitivo, la escatología, comenzará en la resurrección general (229).

Atendiendo a la terminología paulina, para designar el misterio de la asociación a Cristo se distinguen dos etapas: una, la existencia terrestre, que es estar "en Cristo" (*ἐν Χριστῷ*); otra, la etapa trastemporal, que es estar "con Cristo" (*σὺν Χριστῷ*), tanto en la fase catabática (II C. 5, 8; Fil. 1, 23) como en la propiamente escatológica (I Tess. 4, 16-18). Esta, sin embargo, es la que marca una diferencia cualitativa respecto de toda la existencia precedente. El eón de la recompensa como en el Judaísmo, sigue inmediatamente a la muerte; el eón futuro centro de la gravitación escatológica colectiva, a la resurrección general.

---

(228) La datación de estas dos concepciones es un problema difícil. St.-Bill. pone la fecha hacia mediados del siglo I de nuestra Era. Cfr. ST.-BILL., IV, 819. Lo rechaza Bonsirven, pues ya se encuentra en Hen. 71, 15 esta doctrina. Cfr. BONSI RVEN, *Le Judaïsme...*, I, p. 317, n. 3.

(229) Este eón definitivo no tiene su gravitación en una redención cósmica, de la que la redención personal individual es una parte, como afirma M. GOGUEL, *Trois études...*, p. 10-11. Ni consiste solamente en una manifestación (*ἐπιφάνεια*), suponiendo que los cuerpos se han tomado ya individualmente después de la muerte, como quiere DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism*, p. 317.

3) *Ap. 6, 9-11 y la dimensión temporal del eón presente*

La exposición que acabamos de hacer sobre la gravitación escatológica en la teología paulina en relación con la idea de retribución en el más allá de la muerte es fundamental para explicar una serie de textos que aparentemente contradicen la doctrina de la retribución catabática.

En primer lugar están aquellos que hablan de que los muertos "duermen", "están en reposo", "en sueño" hasta la Parusía y la Resurrección. Ver en ese sueño un estado que excluye el estar con Cristo (Fil. 1, 23) es desconocer un tópico de la literatura judía y bíblica como es el designar la muerte bajo el eufemismo de sueño o reposo. La fórmula se encuentra ampliamente difundida; baste citar Dan. 12, 2; 13; TestSeb 10, 4 ss.; IV Esd. 7, 95; BarS 21, 24; I Tm. 4, 13 s.; II Pt. 3, 4. Descansar en el nombre de Jesús es descansar en paz: Is. 57, 2; Sab. 3, 3; Hen. 10, 5; BarS 11, 4; VisEsr 64 (Mercati); Ap. 14, 13; Hb. 4, 9 ss.; Abb. 47.

Se dice que este descanso es hasta que suenen las trompetas del juicio, BarS 30, 1; Jn. 5, 28 s. Pero en ese estado intermedio no se concibe que las almas estén como en desmayo o sin vida; al contrario, viven: IV Mac. 7, 19; 16, 25; Mt. 22, 32; Lc. 9, 30. Han depuesto la vestidura carnal, pero ya han vestido la celestial: Ap. 4, 4; 6, 11; AscIs 9, 9. En el Manual de Disciplina del M. Muerto se encuentra esta misma concepción: antes de recibir los bienes escatológicos propiamente dichos ya desde ahora tienen los justos gozo eterno, corona de gloria, vestido luminoso (230).

El hecho de que estando ya en una fase de retribución se designe su estado con la idea negativa del reposo o del sueño se debe a que no han llegado todavía al término final en el otro mundo; todavía allí su actitud es de espera de la resurrección, en orden a la cual continúan allí poseyendo las arras del Espíritu. Sacar de estas expresiones un estado psicológico de los catabáticos no es menor abuso que intentar sacarlo de las expresiones con que hoy día nosotros en la liturgia deseamos la paz y el reposo a nuestros difuntos (231).

Un texto que nos parece contener completa esta concepción que estamos exponiendo, según distintos lugares del N. T., es el que hallamos en Ap. 6, 9-11: "Cuando hubo abierto el quinto sello vi bajo el altar las almas de aquellos que habían sido inmolados en defensa de la palabra de Dios y por el testimonio que habían tenido que dar. Ellos gritaban

---

(230) Cfr. DELCOR, M., "Revue des Sciences Religieuses", XXVI (1952), páginas 369-370.

(231) Algunas veces se habla del reposo de las almas en el otro mundo como estado positivo de felicidad opuesto a las almas de los condenados castigadas a vagar de un sitio para otro sin reposo. Cfr. IV Esd. 7, 80. 93.

con voz potente diciendo: ¿Hasta cuándo, Maestro Santo y Veraz, no harás justicia y no vengarás nuestra sangre contra aquellos que habitan la tierra? Entonces se les dió a cada uno una túnica blanca y se les ordenó estar en reposo durante un poco de tiempo, hasta que se completase el número de sus compañeros de servicio y de sus hermanos que serán como ellos entregados a la muerte."

Un cuadro semejante lo encontramos en varios apócrifos. Así, en el libro IV de Esdras 4, 35 se nos describe a las almas de los muertos en unos receptáculos especiales, preguntando: "¿Cuánto tiempo hemos de estar aquí?" El arcángel Jeremiel responde: "Hasta que esté completo el número de vuestros semejantes." Y en 2, 38 se nos presentan vestidos de túnicas espléndidas recibidas de Dios aquellos que son trasladados de la sombra del siglo (232).

En este clamor de las almas hay una apelación al juicio escatológico. Mientras tanto, en su fase catabática los mártires, y en ellos se entiende todos los fieles sin limitación personal alguna (233), están bajo el altar de Dios. Interpretése como sea este altar celeste, lo cierto es que la idea expresada por San Juan es que los mártires están muy cerca de Dios (234) gozando ya antes de la resurrección de la felicidad, significada por los vestidos blancos (235). Están sometidos todavía a la tensión del eón presente, pues aún no se ha cumplido la resurrección y el juicio: de ahí su clamor; experimentan en sí la fuerza tensional que supone tener al Espíritu Santo como arras de resurrección, tanto más cuanto en la muerte se ha operado una unión más estrecha con Cristo (236). Cuando llegue el juicio final con la resurrección, entonces terminará este estado, porque llega la retribución definitiva; todos serán juzgados según sus obras. Será el momento de la segunda muerte, la muerte definitiva de condenación (Ap. 20, 14; 21, 8) en que los justos no tendrán nada que temer (237).

Es digna de notarse la frase con que el Ambrosiaster, uniendo los textos de II C. 5, 8 y Ap. 6, 9, resume de una manera lapidaria la con-

(232) Según ALLO, el Apocalipsis y el IV Esd. dependen de una fuente más antigua común, HenEt 47, 2-4, donde se habla también de una súplica de venganza por parte de los mártires. La misma idea en Baruc. Cfr. ALLO, in h. l.

(233) Cfr. HOLTZMANN, H. J., *Neuest. Theol.*, II, p. 217.

(234) Cfr. ST.-BILL., III, p. 803.

(235) Cfr. ALLO, in h. l.

(236) Cfr. CULLMANN, O., *Temps et histoire dans le Christianisme primitif*. Neuchâtel-París 1947, pp. 170 ss.

(237) Cfr. BONSIRVEN, *Le Judaïsme...*, I, p. 534; II, p. 253. ST.-BILL., III, 830 s. ¿No entra dentro de esta línea tensional en orden a la resurrección el bautismo por los muertos de que habla San Pablo en I C. 15, 29?

cepción teológica del N. T. sobre la vida ultraterrena: "Optant excedere de corpore ut requiescant usque in diem resurrectionis sub altare Dei" (238). Es la síntesis mejor de cuanto acabamos de exponer.

#### 4) *Virtualidades catabáticas del N. T.*

No hay en el N. T. una afirmación explícita sobre el juicio particular, aunque es evidente que, propuesta la doctrina de la retribución ultraterrena inmediata tal como lo hemos hecho, el juicio particular va en la naturaleza de las cosas; la retribución supone la discriminación. Aquí destacamos una vez más la independencia y sobriedad doctrinal del N. T. respecto de las concepciones judía y helénica, en las cuales se habla profusamente del juicio particular (239).

Fuera de Lc. 16, 19-31, la enseñanza sobre la retribución catabática en el N. T. nunca parte de una concepción forense o judicial como la retribución escatológica, sino del tema del dinamismo místico en su aspecto positivo: la unión con Cristo iniciada en la existencia terrestre y continuada en la fase ultraterrena del hombre. Esta nos parece ser la causa inmediata de que no se hable del juicio particular de una manera explícita, ni tampoco de la condenación catabática, que también va en la naturaleza de las cosas (240).

Afirmamos, por tanto, como virtualidad doctrinal catabática del N. T. la existencia del juicio particular. Esto supuesto, se plantea la cuestión de si permanece en pie la enseñanza sobre el juicio escatológico en que parece que se da la discriminación única y definitiva; o se trata más bien de una redundancia o imáginería de tipo apocalíptico judío.

Podemos resumir así la doctrina del N. T. sobre este punto:

1) Se ha de excluir, en primer lugar, toda teoría sobre una posibilidad de mérito ultraterrena. Ya hemos visto cómo se ha de interpretar II C. 5, 9 (241).

2) Afirmada la existencia del juicio particular, continúa siendo verdad que los condenados han de ser rechazados en el universal, que los justos habrán de recibir el premio que merecían según sus obras: es decir, que la suerte definitiva de los hombres determinará el último día (242).

3) No hay que olvidar la concepción esencialmente colectiva del N. T., en la cual se enmarca la doctrina sobre el juicio universal.

(238) Cfr. PL 17, 311 B.

(239) Cfr. *supra*, pp. 8 ss; pp. 46 s.

(240) Cfr. *supra*, pp. 60 s.

(241) Cfr. *supra*, pp. 17 s.

(242) Cfr. FILSON FLOYD, V., *St. Paul's conception of Recompense*, p. 125.

Podemos decir que en el N. T. el juicio universal es la expresión climática del principio de recompensa y lo que regula su ética (243). Los textos de San Pablo, en que se habla de "combate", "corona", "premio", etc., están primariamente concebidos en una perspectiva escatológica. Sin embargo, no se puede excluir de los mismos toda perspectiva catabática, en primer lugar porque los textos no tienen restricción alguna, y en segundo lugar porque no es raro que la concepción sobre la retribución trastemporal inmediata, que es, á contenida en las fórmulas literarias griegas en que se ha inspirado San Pablo, hayan sugerido esta idea. Así, en Gorgias se habla del combate glorioso de la vida, al que va unido el premio (244). La idea de carrera, unida a la de recompensa, la tenemos también allí (245); y el tema de las tribulaciones, befás y escarnios que hallan su recompensa inmediata, en la virtud (246).

No daríamos una interpretación abusiva a los textos paulinos si concluyéramos que en la doctrina de la retribución aparecen en ellos unidas dos perspectivas: una catabática y otra escatológica (247). Algo parecido a la doble perspectiva sinóptica de la destrucción de Jerusalén y la conflagración cósmica de la Parusía (248). Al estado catabático οὐν Χριστῶ responde el escatológico οὐν Χριστῶ. A la corona de retribución después de la muerte responde la corona de retribución definitiva después de la resurrección. Quizá esto pueda explicar el por qué se pasa tan fácilmente de la consideración del estado trastemporal inmediato a la muerte a la idea del juicio escatológico, como en II C. 5, 10; Hb. 9, 27.

Otra idea relacionada con la materia que estamos tratando es la del purgatorio. En ningún lugar del N. T. aparece expresamente formulada. Hay dos textos paulinos que se citan como fundamento de esta doctrina: 1) I C. 5, 5, en que se habla del incestuoso de Corinto entregado a Satanás hasta el día del Señor. Sin embargo, aquí, literalmente, no se contiene más que la excomunión dictada contra este escandaloso y la posibilidad de su conversión antes de la muerte. La alusión a Satanás es una fórmula para expresar el castigo que se atribuye al mal espíritu (249).

---

(243) Cfr. WERNLE, *Der Christ und die Sünde bei Paulus*, p. 118: "Die ganze Ethik des Philipper wie des Colosserbriefes ist von dieser Erwartung des Gerichtstages beherrscht..."

(244) Cfr. *República*, X.

(245) *República*, X.

(246) *Gorgias*, 52 d.

(247) Cfr. AMIOT, F., *L'enseignement de S. Paul*, II, p. 188.

(248) Cfr. Mt. 24, 1-36 y lugares par.

(249) Cfr. HERING, JEAN, *La Première épître de St. Paul aux Corinthiens*. Delachaux et Niestlé 1949, in h. l.; ALLO, *Première ep. aux Cor.* París 1935, in h. l.

2) En I C. 3, 15 se habla de un fuego - castigo que probará las obras terrestres viniendo sobre la tierra: no habla de un fuego purificador en el más allá. Solamente a base de un raciocinio teológico se puede sacar la doctrina del purgatorio de este versículo.

En el Judaísmo contemporáneo se expresa el concepto de purgatorio de diversas formas que, según algunos, son las que han influido en la idea paulina del mismo (250). En VitAd 47 se habla de un período de tormentos hasta el día del juicio, en que los que sufren entrarán en un estado de gozo. Otras veces se presenta como una prisión (φυλακή); así, Hen. 22, 4 ss.; 51. Esto podría explicar la frase de Lc. 12, 58 s., aunque probablemente está ajena de la misma toda idea de purgatorio (251).

En Damasco 20, 3 ss. y en Ps. Fil. 26, 1 se habla también de un tiempo de castigo hasta que se repose la ira de Dios.

La doctrina del N. T. se mantiene independiente de estas concepciones y guarda una gran sobriedad en sus declaraciones sobre el más allá; en ello difiere considerablemente de los apócrifos que se entretienen en abundantes consideraciones sobre la suerte trastemporal del hombre. Resuena, no obstante, en el N. T. un tema que se podría formular así: los muertos han de ser juzgados en la carne (es decir, el último día), pero reciben la vida en el espíritu (I Pt. 4, 6), cuando escuchan la predicación en el Hades (252). Pero no vamos a hablar al presente del significado y alcance de este tema, demasiado complejo por su solo enunciado (253).

Como hemos dicho del juicio particular, la idea del purgatorio va en la naturaleza de la doctrina de la recompensa, como la hemos expuesto, y en este sentido la podemos llamar una virtualidad catabática.

## CONCLUSIONES

Resumiendo cuanto queda dicho en las páginas precedentes, para concretar las enseñanzas del N. T. sobre la retribución ultraterrena inmediata establecemos las siguientes tesis:

1) En Lc. 16, 19-31 se enseña la discriminación y retribución de buenos y malos a partir de una doctrina que se enmarca en las enseñanzas judías contemporáneas.

(250) Cfr. STAUFFER, E., *Die Theol. des N. T.*, 4 Aufl. 1948, p. 191.

(251) Cfr. LAGRANGE, in h. l.

(252) STAUFFER, *l. c.*

(253) Cfr. CHAINE, J., *Descente du Christ aux Enfers*, en DBS, t. XII, col. 395 ss.

2) En los demás lugares encontramos formulada la doctrina de la retribución como sociedad con Cristo con el tema  $\sigma\upsilon\nu$  Χριστῶ, que es común a la retribución catabática y a la escatológica:

a) El tema  $\sigma\upsilon\nu$  Χριστῶ para expresar la vida después de la muerte y de la resurrección es original y específica del N. T. e irreductible a toda otra esperanza o creencia religiosa, bien sea helénica o judía.

b) La idea de la sociedad con Cristo en el más allá, después de la muerte que acaba por suplantarse la idea judía de estancia en el Sheol o Hades, parece tener su origen en el hecho de que Cristo se presenta como Señor del Hades, idea que se impone definitivamente a partir de Lc. 23, 43. Aunque San Pablo, como hemos visto, parte de un tema de dinamismo místico para llegar a la sociedad con Cristo después de la muerte, sin embargo, retiene la idea de pertenencia a Cristo como Señor de la vida temporal y trastemporal. Cfr. Rm. 14, 8.

3) No se habla expresamente en estos textos de la condenación catabática de los pecadores ni del juicio particular; ambas enseñanzas van en la naturaleza de la doctrina propuesta.

4) La relación de la retribución catabática con la escatológica se ha de buscar a partir de la provisionalidad de la primera y de la tensión escatológica que es propia; en este sentido hablamos de composición escatológica y no composición de dos escatologías.

5) Tanto la retribución catabática como la escatológica tienen su origen en un hecho fundamental: la resurrección de Cristo, principio del dinamismo místico por donde se llega a la sociedad con Cristo después de la muerte y origen de la exigencia de la resurrección para todos los cristianos por las arras del Espíritu. Si no se insiste tanto en la retribución trastemporal inmediata se debe a que la doctrina del N. T. es esencialmente escatológica y colectiva. Todas las realidades cristianas, tanto en la existencia presente como en la ultraterrena hasta la resurrección, están sujetas a esta gravitación escatológica colectiva.



F. JAVIER CAUBET, SS. CC.

Del Escolasticado de los SS. Corazones  
de El Escorial

EL CIELO Y EL INFIERNO A LA LUZ DE LAS IDEAS JUDIAS  
EN EL PRIMER SIGLO DE NUESTRA ERA

## SUMARIO

Introducción: Fuentes. Cronología.

### I. — Cielo:

1. Cielo, Paraíso, Gan 'Eden.
2. ¿Dónde se halla?
3. Vida de los bienaventurados en el Jardín de Edén.
4. Visión de Dios y de Cristo en el Nuevo Testamento y en la literatura judía.
5. "In domo Patris mei mansiones multae sunt" (Jo. 14, 2).

### II. — Infierno:

1. La Gehenna.
2. Qué entendían los judíos del primer siglo con la palabra Gehenna.
3. Gehenna temporal y purificadora.
4. Castigo de los condenados: El fuego de la Gehenna.

Conclusión.

## INTRODUCCION: FUENTES. CRONOLOGIA

**E**L objeto del presente trabajo sobre el Cielo y el Infierno es presentarlos a la luz de las ideas que de ellos tenían los judíos del primer siglo de nuestra era. Dada la amplitud desmesurada del tema que se me ha señalado, que daría argumento más que suficiente para ser tratado en varias ponencias, nos vemos obligados, contra nuestro deseo, a no entrar en discusiones y pormenores de los diversos puntos particulares, algunos de ellos interesantísimos, centrandó nuestro estudio en la visión de conjunto de la noción que los judíos tenían del Cielo y el Infierno en el siglo en que vivieron Jesucristo y los Apóstoles.

Para ello hemos de servirnos de la literatura que produjo el pueblo judío en aquel siglo, en lengua semita o en griego, bien en Palestina, bien fuera de ella. Esa literatura forma dos grandes secciones:

A) La que llamaremos apócrifa, que ya había comenzado casi dos siglos antes, y que en el período que nos ocupa tiene una floración muy notable. Se consideran comúnmente de este siglo los siguientes apócrifos, que ponemos, en lo que cabe, por orden cronológico, indicando hacia qué tiempo del siglo i creemos fueron escritos. Esta referencia cronológica es importante, si queremos entender en su justo valor los datos que nos puedan suministrar.

1. Asunción de Moisés, o con más acierto El Testamento de Moisés, escrito muy probablemente en hebreo, hacia comienzos del siglo (1).

---

(1) R. H. CHARLES, *The Assumption of Moses*, London 1897. Según él, "Written in Hebrew shortly after the beginning of the Christian era", *ib.*, VII. Sin embargo, aunque menos probable, no está excluída la hipótesis aramea. Cf. D. H. WALLACE, "Theol. Zeits.", 11 (1955) 321-328; S. MOWINCKEL, *Supplements to Vet. Test.*, Congress volume — Copenhagen 1953, Leiden 1953, 88-96.

2. Vida de Adán y Eva, en latín, y Apocalipsis de Moisés, en griego, que parecen traducir, con interpolaciones cristianas, un escrito hebreo de (la primera mitad del) siglo primero de nuestra era (2).

3. Libro 4.º de los Macabeos, en griego, de mediados del siglo primero (3).

4. Libro de los Secretos de Enoc, o Enoc eslavo, por las traducciones en viejo eslavo que nos lo conservan. Fué escrito en griego antes del año 70 d. C., habiendo sufrido algunas adiciones cristianas (4).

5. Libro 4.º de Esdras, llamado también Palabras proféticas de Esdras, o Apocalipsis de Esdras. Sus diversas partes, escritas, con toda seguridad en arameo, en distintos momentos de la segunda mitad del siglo I, fueron compiladas unos años más tarde por un redactor que incluyó en ellas elementos cristianos (5).

6. Apocalipsis de Baruc, o Baruc siriaco, finales del siglo I, escrito en hebreo o arameo. Subsiste en una versión siríaca (6).

7. Libros 4.º y 5.º sibílinos, de fin del siglo primero, escritos en griego por manos judías; el 5.º, sin embargo, tiene ciertos trozos posteriores, y alguna interpolación cristiana (7).

Al servirnos de aquellos libros que han recibido aditamentos cris-

(2) W. MEYER, *Vita Adae et Evae*, Munich 1879. C. TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae Mosis*, etc., Leipzig 1866. A. LODS dice en la p. 923 de su *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, París 1950: "On admet généralement aujourd'hui que l'original de ces trois recensions — las dos anteriores y la recensión eslava publicada por Jagic en 1893— était juif et qu'il a seulement subi de la part d'une main chrétienne quelques additions faciles à écarter."

(3) M. HADAS, *The Third and Fourth books of Maccabees*, New York 1953. "The end of Calicula's reign or about 40 C. E, appears to be the most likely date for the composition of IV Maccabees" (p. 96).

(4) A. VAILLANT, *Le livre des Secrets d'Enoch*, texte slave et traduction française, París 1952. En las citas de este libro apócrifo, seguimos el texto y la división en capítulos adoptados por Vaillant, en vez de los que suelen aparecer en otras ediciones, aunque sean tan notables como la de G. N. BONWETSCH, *Die Bücher des Geheimnisse Henochs*, Leipzig 1922. Creemos exagera Vaillant cuando afirma que este libro es producto de un cristiano de origen judío.

(5) MGR. L. GRY, *Les dires prophétiques d'Esdras*, París 1938. A. LODS piensa que el autor de esta obra debía de vivir fuera de Palestina, y que hay unidad en el libro, apareciendo en todas sus partes el sello personal del autor (*op. cit.*, p. 996).

(6) M. K MOSKO, *Liber Apocalypseos Baruch filii Neriae*, Patr. Syriaca, I, 2 ss., París 1907. Es famosa la discusión de si el libro IV de Esdras ha influido en el Baruc sirio, o éste en el de Esdras; hoy día se admite más bien lo primero.

(7) J. GEFFCKEN, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902; id., *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902; A. PINCHERLE, *Gli Oracoli Sibyllini Giudaici*, Roma 1922; A. KURFESS, *Sibyllinische Weissagungen*, München 1951.

tianos (2, 4, 5, 7), habrá que desestimar éstos siempre que podamos descubrirlos (8).

B) La literatura rabínica, compilada bastante tiempo después, no abunda en citas de doctores del siglo I. Pero hemos procurado recoger las que tratan sobre nuestro asunto, a no ser que claramente se vea que alguna no es auténtica. Cesando las del primer siglo, hemos aprovechado las de la primera mitad del siglo siguiente —y, en ciertos casos, algunas posteriores— dado que, de ordinario, la doctrina puesta en labios de un doctor de ese tiempo, refleja también la del siglo anterior (9).

Si algún otro escrito judío del siglo primero que no puede incluirse en estas dos grandes secciones, como los de Filón y Josefo, nos da algún detalle interesante, también se ha mencionado. Aprovechando, naturalmente, los datos de los escritos esenios de Qumrán hasta ahora publicados; son, en general, del siglo anterior, pero alguno de ellos —por ejemplo, los Hodayot, que especialmente citamos— podría haber sido compuesto en los primeros años de nuestra era; y todos siguieron dando pábulo espiritual a la comunidad esenia hasta el año 68 d. C. (10).

## I

### CIELO

Llamamos cielo en el lenguaje eclesiástico a aquel lugar en que los bienaventurados ven intuitivamente a Dios y gozan de delicias inefables

(8) Para conocer la cronología de los apócrifos y otros detalles de ellos, pueden consultarse también: J. B. FREY, *Apocriphes de l'Ancien Testament*, SDB, I, 354-460; P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde in neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingen 1934, pp. 30-62; A. LODS, *Histoire de la littérature hébraïque et juive*, Paris 1950, pp. 923-941, 983-1.004; H. H. ROWLEY, *The Relevance of Apocalyptic*, London 1944, pp. 86-103.

(9) Cf. H. L. STRACK, *Einleitung in Talmud und Midraš*, München 1930.

(10) Serán siempre de necesaria consulta a todo aquel que trate de los temas escatológicos según las ideas de los judíos en la época que estudiamos, las obras de P. VOLZ, *Die Eschatologie...*, cf. especialmente pp. 309-421; H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922-1928, con su rico tesoro de citas apócrifas y rabínicas, cf. IV, 2, pp. 1.017-1.165. Se pueden consultar también: J. BONSIRVEN, S. J., *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris 1934, especialmente I, 307-340, 504-541; J. B. FREY, *La vie de Pau-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ*, Bib. 13 (1932) 129-168; R. H. CHARLES, *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity*, London 1913<sup>2</sup>, pp. 298-363; algunos capítulos de M.-J. LAGRANGE, *Le Messianisme chez les juifs*, Paris 1909.

para toda la eternidad. Pues, como dice Santo Tomás (11): “Aunque a las almas después de la muerte no se les asigne cuerpos..., se les señalan, sin embargo, por cierta congruencia, según el grado de dignidad, unos lugares corporales en los que estén “quasi in loco”, de aquel modo con que los que no tienen cuerpo pueden estar en un lugar, atendiendo a que se acerquen más o menos a la primera substancia, a la que compete el lugar más alto”.

### 1. CIELO, PARAÍSO, GAN 'EDEN

Sin insistir en cuál pueda ser la idea primitiva de la palabra latina *caelum*, la de luz, resplandor, o la de bóveda, parece que el οὐρανός griego indica más bien el revestimiento o cobertizo del mundo celeste, mientras que la noción de elevación, de altura, es la que se hace resaltar ante todo en el término hebreo שָׁמַיִם. Con él significaba el pueblo judío las altas regiones que se elevan sobre la tierra, sea el cielo atmosférico, el de los pájaros y de las nubes, sea el mucho más lejano de los astros. Y en éste, o sobre éste, puso, lo mismo que otros pueblos de la antigüedad, la morada especial de Dios, sentado sobre su trono, y de sus ángeles.

Cuando la creencia en la inmortalidad de alma y en la retribución ultraterrena se fué haciendo más clara en el pueblo hebreo, se indicó que los justos habitarían eternamente en el reino, simbolizado por la corona magnífica y por la diadema hermosísima que recibirían de la mano del Señor (12); habitación de los justos, brillantes ante el Señor, que expresamente colocan algunos apócrifos en el cielo (13).

En el Nuevo Testamento, en la enseñanza de Jesucristo y de los Apóstoles, aparece clarísima y recalcada insistentemente la existencia de una morada ultraterrena, morada de Dios y de sus ángeles, donde los justos gozarán de una recompensa eterna. Se emplean diferentes expresiones para designarla, pero la más frecuente es la palabra “cielo” o “cielos”, donde está Dios nuestro Padre, de donde descendió el Hijo del hombre (14), adonde El, Jesucristo, ha subido y está a la diestra de su Padre (15). Allí los ángeles ven siempre la faz del Padre (16); allí los

(11) Suppl. q. 69, a I.

(12) Sap. 5, 15-16. Cf. 3, 7-9; 6, 20.

(13) Hen. 39; 71; IV Mach. 17, 5.

(14) Jo. 3, 13.

(15) Eph. 1, 20; Col. 3, 1, etc.

(16) Mat. 18, 10.

discípulos de Cristo tienen la recompensa (17), el tesoro (18), la esperanza (19), la herencia incorruptible (20), la casa (21); allí está nuestra ciudadanía y patria (22). Y debido a lo mucho que se repite el vocablo "cielo" en el N. T. para indicar esa morada ultraterrena, es por lo que principalmente ha prevalecido su uso en el lenguaje posterior de la Iglesia.

Otro nombre con que los judíos designaron el lugar de bienaventuranza de los justos, y que se lee tres veces (23) en el N. T., es el de "Paraíso", ὁ παράδεισος. En la literatura judía del primer siglo de nuestra era aparece varias veces. En el Apocalipsis de Moisés (24) designa el lugar provisional al que van las almas de los justos después de la muerte hasta el gran día de la resurrección, conforme a la opinión judía que señala —más claramente en la época rabínica— dos moradas de bienaventuranza para los justos: la de las almas separadas, más o menos duradera según esté lejano el día de la resurrección y juicio, y la definitiva y escatológica que seguirá a este gran día (25).

Pero la mayor parte de las veces que aparece el término "paraíso" en los apócrifos del siglo primero en relación con el lugar de delicias que espera a los justos, es para designar la morada final escatológica (26).

En la literatura rabínica sólo muy rara vez se encuentra la palabra "paraíso" para designar ya la provisional ya la definitiva morada de los justos; tanto para la una como para la otra emplean casi siempre la expresión "Jardín de Edén", גַּן עֵדֶן, en arameo גַּן עֵדֶן אֲרַמַיִת.

Y precisamente en boca de Yoḥanán ben Zakkay, muerto hacia el año 80 de nuestra era, plenamente contemporáneo, por lo tanto, de los hagiógrafos neotestamentarios, se pronuncia por vez primera entre todos los rabinos citados en esa inacabable literatura, el nombre Gan 'Eden, Jardín de Edén, aplicado a la vida dichosa de ultratumba (27).

(17) Mat. 5, 12.

(18) Mc. 10, 21.

(19) Col. 1, 5.

(20) I Pet. 1, 4.

(21) II Cor. 5, 1.

(22) Phil. 3, 20: ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει.

(23) Luc. 23, 43; II Cor. 12, 4; Apoc. 2, 7.

(24) Apoc. Mos. 37.

(25) En el libro de los Secretos de Enoc o Enoc eslavo, contemporáneo, riguroso según parece, de nuestros evangelios sinópticos, no se encuentra esa distinción; para él es el mismo el paraíso provisional y el final, y lo llama "gran paraíso" (17, p. (31) 63).

(26) IV Esd. 7, 123; 8, 52; Ap. Bar. 51, 11; 59, 8; Ap. Mos. 13.

(27) Tal Bab, Beraj 28 b. No se considera genuina la frase atribuida en Beresit Rabbá 65, a José b. Yo' ézer de Şeredá, del segundo siglo antes de Cristo.

Con el nombre, pues, de “cielo”, y sobre todo con el de “paraíso” en los apócrifos del siglo I, y con el de “Jardín de Edén” en la literatura rabínica, encontramos expresada la creencia judía tanto helenística (28) —respecto a la cual no hay gran dificultad con las afirmaciones del libro de la Sabiduría— como principalmente palestinense por el gran número de testimonios que de ésta nos quedan, la creencia en el lugar de felicidad de los justos. Este lugar se nos muestra casi siempre (29) como doble: uno temporal, desde la muerte al juicio, es la morada feliz de las almas; el otro, eterno, la morada definitiva de los bienaventurados.

La creencia de los judíos de los tiempos apostólicos en el lugar de felicidad de ultratumba aparece también en Flavio Josefo (30) y, a su modo, en Filón (31). Y no parece que se pueda poner en duda la fe en el cielo de los miembros de la comunidad de Qumrán —los esenios— (32), que nos hablan en sus famosos manuscritos de “la altura eterna”, de “la asamblea de los hijos de los cielos” (33), de “la

(28) IV Mach. 17, 5: ἔντιμος καθέστηκας θεῶ καὶ ἑστήρισαι σὺν αὐτοῖς ἐν οὐρανῶ. Cf. también 7, 19; 16, 25.

(29) Cf., sin embargo, lo dicho arriba (25) de Enoc eslavo; tampoco en IV Mach. se ve clara la diferencia, comparando 16, 25 con otros pasajes del libro en que habla del premio e inmortalidad de los justos, v. por ejemplo, 13, 17; 14, 5; 15, 3; 17, 12, 18; 3, etc.

(30) Bell, III, 8, 5, 374: ἄρ' οὐκ ἴστε ὅτι τῶν μὲν ἐξιόντων τοῦ βίου κατὰ τὸν τῆς φύσεως νόμον καὶ τὸ ληφθὲν παρὰ τοῦ θεοῦ χρέος ἐκτινύντων, ὅταν ὁ δοῦς κομίσασθαι θέλῃ, κλέος μὲν αἰώνιον, οἰκοὶ δὲ καὶ γενεαὶ βέβαιοι, καθαρὰ δὲ καὶ ἐπήκοοι μένουσιν αἱ ψυχαί, χώρον οὐράνιον (οὐρανοῦ, según varios manuscritos) λαχοῦσαι τὸν ἀγιώτατον, ἔνθεν ἐκ περιτροπῆς αἰώνων ἀγνοῖς πάλιν ἀντενοικίζονται σώμασιν.

(31) *Quis rerum divinarum heres sit*, 55; *De confusione linguarum*, 17, 78: ...πατρίδα μὲν τὸν οὐράνιον χώρον... νομίζουσαι; *Vita Mosis*, 2 (3), 39.

(32) FLAVIO JOSEFO, Bell, II, 8, 11, 155, hizo resaltar la persuasión de los esenios, de que “las almas, cuando están ya libres de las ataduras de la carne, se elevan gozosas a las alturas, como sueltas de una larga esclavitud”: ἐπειδὴν δὲ ἀνεθῶσι τῶν κατὰ σάρκα δεσμῶν, οἷα δὴ μακρᾶς δουλείας ἀπηλλαγμέναις τότε χαίρειν καὶ μετεώρους φέρεσθαι.

(33) Expresiones del himno que ha venido llamándose C, por ser el tercero de los que incluyó E. L. SUKENIK en su *Meghillôth Genâzôth*, II, Jerusalem 1950, pl. VIII. Está en la columna 3, líneas 19-36, del rollo de los Himnos de Acción de Gracias, rollo editado espléndidamente, junto con IQIs<sup>b</sup> y IQM, con el título de *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*: preparaba la edición el mismo Sukenik, y apareció (Jerusalem 1955) después de su muerte. El himno en cuestión nos hace conocer la escatología profesada por la Comunidad de Qumrán. Los que han sido llamados a formar parte de ella son destinados a permanecer para siempre miembros de la sociedad de los santos; pero, por otra parte, en aquel día final, día de conflagración universal, todos los réprobos serán condenados definitivamente a la ruina. Así dice el himno en sus primeras líneas:

19 Te doy gracias, Señor, porque has librado mi alma de la fosa, del Ṣeol.

alegría eterna, vida perpetua, corona gloriosa y vestida de honor en la eterna luz" (34).

## 2. ¿DÓNDE SE HALLA?

No abundan los pasajes en que se nos cuenta dónde está el paraíso temporal de las almas. Alguna vez parece como si se colocara sobre el paraíso terrenal, el paraíso de Adán; también se dice que a la derecha del trono de la Majestad. Es interesante a este propósito lo que narra el Apocalipsis de Moisés (35): "Durante tres horas permaneció Adán muerto delante de la presencia de Dios. Después, el Padre de todas las cosas, sentado sobre su trono, extendió su mano, levantó a Adán y le entregó al arcángel Miguel mientras le decía: Llévalo al paraíso, hasta el tercer cielo, y déjalo allí hasta aquel grande y terrible día del arreglo, que he de imponer al mundo".

Hacia la misma época escribía San Pablo (36): "Scio hominem in Christo ante annos quatuordecim (sive in corpore, nescio, sive extra corpus, nescio, Deus scit), raptum huiusmodi usque ad tertium caelum... raptus est in Paradisum, et audivit arcana verba, quae non licet homini

20 de Abaddôn / me has levantado a una altura eterna,  
y camino por una llanura inescrutable (+).

21 Yo sé que hay esperanza para quien / has formado del polvo para una socie-  
dad eterna.

Tú has purificado de un gran pecado al espíritu perverso,  
22 para que él conserve su puesto con / el ejército de los santos  
y vaya a unirse con la asamblea de los hijos de los cielos.

Tú has asignado al hombre un destino eterno con los espíritus

23 de ciencia,  
para alabar tu nombre juntamente (con ellos) (++) y contar tus maravillas  
en presencia de todas tus obras.

La misma esperanza en el lugar de felicidad eterna puede deducirse de otros pasajes de los himnos (col. IV, l. 21-22; VII, 14-15, 31; ...).

(+) בְּמִישׁוֹר לְאֵין חֶקֶר. G. LAMBERT, S. J., NRT, 74 (1952) p. 285, traduce "par une plaine sans limite"; A. DUPONT SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1950, p. 89: "dans une plaine infinie"; G. VERMÈS, *Les Manuscrits du Désert de Juda*, Tournai 1953, p. 187: "dans le droit chemin sans iniquitude".

(++) M. BURROWS traduce "in joyful song" (*The Dead Sea Scrolls*, New York 1955, p. 404). Falta aquí un poco de la piel del manuscrito, y no se ve bien el vocablo.

(34) *Regla de la Comunidad* (IQS), IV, 7-8.

(35) Ap. Mos. 37: ἄρον αὐτὸν εἰς τὸν παράδεισον ἕως τρίτου οὐρανοῦ, καὶ ἄφες κάκεισε ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης τῆς μεγάλης καὶ φοβερᾶς, ἣν μέλλω οἰκονομῆσαι εἰς τὸν κόσμον. — Compárese este núm. 37 con 32, 38, etc. del mismo libro apócrifo.

(36) II Cor. 12, 2-4.

loqui". Con la expresión "hasta el tercer cielo" quiere decir San Pablo que fué arrebatado hasta lo más alto del cielo, hasta la proximidad de Dios, junto a El; colocando allí, lo mismo que el Apocalipsis de Moisés, el paraíso, el lugar bienaventurado de las almas justas. Esta expresión "tercer cielo" con el valor de lo más alto de los cielos, donde está el Dios de la eternidad, que se halla en el primer siglo cristiano, se deriva de la otra más antigua "cielo de los cielos" (37) con el mismo significado; pero atendiendo a la frase de Salomón en la dedicación del Templo: "el cielo y el cielo de los cielos no pueden contenerte" (38), se pensó en tres cielos (39), estando en el superior de ellos el Señor con sus ángeles y almas justas, el Paraíso.

Sin embargo, en el siglo II de nuestra era, la expresión que va dominando es la de "siete cielos", que ya anteriormente se encontraba también en algunos pasajes (40). Y los rabinos se detienen en dar los nombres de esos siete cielos con lo que en cada uno de ellos se encuentra. En este caso el tercer cielo ya no es la morada de Dios, donde está el paraíso, sino como dice Reš Laqiv, muerto hacia el año 250 de nuestra era, es el cielo llamado  $\text{שֶׁמַיִם הַשְּׁלִישִׁים}$ , donde se hallan las piedras de molino que trituran el maná para los justos. En el séptimo, llamado  $\text{שֶׁמַיִם הַשְּׁבִיעִים}$ , es donde está la Justicia, el Derecho, la Misericordia, los tesoros de vida, de paz y de felicidad, y las almas de los justos (41).

En cuanto al paraíso o Gan 'Eden final, escatológico, hubo algunos grupos judíos, más bien restringidos parece, que lo colocaban en el cielo (42); pero la opinión que debió de estar extendida desde al menos un siglo antes de Jesucristo en adelante, y que se fué haciendo general en la época rabínica, es que el Jardín de Edén final hay que fijarlo en la tierra, identificándolo con el primitivo paraíso de Adán, que duran-

(37) Hen. 71, 5.

(38) I Reg. 8, 27.

(39) Cf., sin embargo: E. TISSERANT, *Ascension d'Isaie*, Paris 1909, pp. 15-18, donde manifiesta: "Malgré le silence de l'Ancien Testament sur le nombre des cieux, on peut croire que, au moins depuis l'exil, les Juifs avaient adopté les vues cosmologiques des Babyloñiens sur la division septénaire du monde celeste" (p. 15).

(40) Test. Ieví 2 s. En algunos códices del Ap. Mos. 35 hay una mención aislada de siete firmamentos:  $\text{\tau\alpha\ \acute{\epsilon}\pi\tau\acute{\alpha}\ \sigma\tau\epsilon\pi\epsilon\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\omega\phi\acute{\upsilon}\mu\epsilon\nu\alpha}$ . El Libro de los Secretos de Enoc, en pasajes que parecen adiciones cristianas, considera siete cielos: en el tercero pone el paraíso, pero el Señor, sentado sobre su trono, es visto de lejos, una vez que se llega al séptimo cielo (9, p. (11) 23). Sin embargo, el Señor entra en el paraíso y allí reposa (5, p. (4) 9).

(41) Tal Bab, Hagigá 12b.

(42) Ap. Bar. 51, 8 s. Y en el cielo está, sin duda, para los esenios el lugar de bienaventuranza eterna; cf. el himno C, citado arriba (33).

te los siglos actuales permanece oculto en algún punto del mundo (43). Y se especifica más: estará entonces como paraíso de los justos, en la tierra de Israel, cerca de Jerusalén, inmediato a la Gehenna. "Entonces, dice el 4.º libro de Esdras (44), aparecerá la fosa de los suplicios, en frente de la cual estará el lugar de reposo; se verá el horno de la Gehenna, y delante, el Paraíso de delicias". Y continúa un midráš (45): "Los justos y los impíos vendrán entonces hacia Jerusalén, y cuando hayan llegado allí hará Dios que los justos entren en el Jardín de Edén, pero dispersará la vía de los pecadores dejándolos en el camino de la Gehenna". Para R. Yoḥanán († 279) de mediados del siglo III de nuestra era, no hay más que una pared que los separe. R. Hanina (c. 225) medio siglo antes decía que sólo hay un palmo de distancia entre el Jardín de Edén y la Gehenna (46).

### 3. VIDA DE LOS BIENAVENTURADOS EN EL JARDÍN DE EDÉN

Parecería que habría de ser todo espiritual, y espiritual solamente la felicidad a gozar en el paraíso o Jardín de Edén temporal, desde la muerte hasta la consumación y juicio final, puesto que tan sólo las almas se encuentran en él, habiendo quedado los cuerpos destrozados aquí por la corrupción. Aparte de lo mucho que se nos cuenta de la luz con que son iluminados, y que es la que creó Dios el primer día de la creación, retirándola entonces por el mal uso que harían de ella las generaciones venideras, y reservándola para los justos en el Jardín de Edén: Aparte también las menciones del árbol de vida, cuyas ramas se inclinan sobre la mesa de los justos para brindarles el saboreo de sus frutos. Aparte estas y otras parecidas descripciones, que en cierto modo caben cuando se habla de un lugar llamado paraíso o Jardín de Edén, aun cuando él deba ser completamente inmaterial, hay, sin embargo, otras, que abundan principalmente a medida que se va desenvolviendo la literatura rabínica, en las que se presentan cosas, acciones o placeres tan claramente corporales, que se nos hace difícil comprender cómo pudieron aquellos doctores y generaciones imaginarlos en ese lugar de bienaventuranza de las almas.

Así, se refieren muchas veces las corrientes de bálsamo que lo inundan con su fragancia, de tal modo que todo él es bálsamo. Cómo los justos

(43) Cf. Test. Leví 18, 10: Καί γε αὐτὸς ἀνοίξει τὰς θύρας τοῦ παραδείσου, καὶ ἀποστήσει τὴν ἀπειλοῦσαν ῥομφαίαν κατὰ τοῦ Ἀδάμ. Cf. en Berešit Rabá 21 los dichos de rabbí Yehudá (c. 150) y rabbí Neḥemia (c. 150).

(44) 7, 36.

(45) Ps. 146, 9.

(46) Pesiqta (de Rab Kahana), 191<sup>b</sup> (Mekize Nirdamim, Lyck 1868).

llevan coronas en sus cabezas (47); cómo descansan bajo el árbol de vida, o, echados sobre lechos y bajo doseles, reposan placenteramente (48). Y en otros lugares se habla de comidas y bebidas realmente corporales. Sin embargo, hubo doctores que tuvieron una idea más elevada de la vida y felicidad de las almas en su Jardín de Edén. Resume su sentir la famosa descripción de Rab († 247), que se nos conserva en el tratado Berajot, 17.<sup>a</sup>, del talmud de Babilonia: “En el siglo que viene (49), es decir, en el mundo de las almas, no hay ni comida ni bebida, ni generación ni procreación; no hay comercio ni intercambio; no hay envidia, enemistad ni disputa; sino que los justos, sentados, con sus coronas sobre las cabezas, saborean el esplendor de la Šejiná” (de la divina Presencia, Dios).

De la vida de los justos en el Jardín de Edén final, después del juicio y de la resurrección, no abundan las descripciones. Pero en las que conservamos no han desaparecido, al contrario, se han acentuado los rasgos materiales, las acciones y deleites corporales. Se nos vuelve a hablar del árbol de vida que es dado a los justos al mismo tiempo que el Gan ‘Eden, y cuyo fruto les ofrece la vida (50). Sentados bajo él, numerosos grupos se dedican al estudio de la Torá; otros se entregan al mismo estudio en sus cercanías, y muchos otros justos se mueven aquí y allí ocupados en diversas cosas. Rabbi Yudan b. El ‘ai (c. 150), de la primera mitad del siglo segundo, explicando aquel versículo del c. 6 del Cantar de los Cantares: “Sexaginta sunt reginae, et octoginta concubinae, et adolescentularum non est numerus”, decía que son sesenta las agrupaciones de justos que han de estar sentados en el Jardín de Edén bajo el árbol de vida; ochenta los que, no llegando a tan alto grado de justicia se sentarán cerca del mismo árbol, pero no debajo de él; y el “adolescentularum non est numerus” son los discípulos innumerables de esa gran escuela de la Ley que es el Jardín de Edén (51).

Las descripciones de este jardín se detienen ante todo en enterarnos de la comida que Dios ha preparado a los suyos en ese lugar de delicias, llegando R. ‘Aqiba (c. 135) a designarlo con el nombre de banquete: “El

(47) Tal Bab, Berajot 17.<sup>a</sup> Cf. también Ap. Bar. 15, 8.

(48) RABBÁN YOḤ/NÁN B. ZAKKAY (c. 80) en Tal Bab, Ḥag 14<sup>b</sup>; R. ŠABBETAY (c. 260) en Mid. Ps. 149 (Edic. SALOMÓN BUBER, Wilna 1891, pp. 540 s.).

(49) Siglo que viene, o que está viniendo, אֵלֶּיךָ הַיָּמִים הַבָּאִים, es una de las antiguas expresiones que, al menos desde mediados del siglo primero de nuestra Era, sirvió también para designar el mundo celeste de las almas.

(50) Cf., entre otros, Ap. Mos. 28: ἀναστάσεως πάλιν γενομένης ἀναστήσω σε, καὶ τότε δοθήσεται σοι ἐκ τοῦ ξύλου τῆς ζωῆς, καὶ ἀθάνατος ἔσῃ εἰς τὸν αἰῶνα.

(51) Midr Sir haš-Širim 6 (... מִדְרָשׁ רַבָּה, t. III, Varsovia 1877).

Juicio es un juicio verdadero y todo está preparado para el banquete” וְהָיָה לְסַעֲוֵדָה (52). Para ese gran convite, un gran número de doctores, de los que alguno (53) ya se encuentra desde al menos la quinta generación tannaítica (165-200), reservan las carnes de los animales monstruosos Leviatán y Behemot, como succulento manjar de los bienaventurados; alimento que ya los apócrifos ponían como regalo para los justos en los días del Mesías. No nos vamos a detener aquí en la exposición de todos los sueños rabínicos acerca de estos animales: de cuándo fueron criados, de su número, de su caza y muerte —por cierto no conforme a las exigencias rituales—, de cómo, a pesar de todo, es permitido a los justos el placer de comer su carne. Después de tan substancioso festín no hay que olvidarse de dar gracias a Dios, y excusándose todos los grandes personajes antiguos, es el Rey David quien comienza, mientras sostiene en sus manos una enorme copa —de 221 logs de capacidad determina concretamente el gran doctor Rab († 247), más de 110 litros—, comienza la alabanza divina por el don que acaban de recibir, con estas palabras: “Calicem salutaris accipiam et nomen Domini invocabo” (54).

Con todo, también se nos habla algunas veces de la intimidad de Dios con los bienaventurados en el definitivo Jardín de Edén, pues Dios baja con cierta frecuencia a este paraíso a pasearse y estar con los suyos y explicarles la Ley, quitando del corazón de los justos todo estremecimiento que hubiera podido levantarse en ellos ante su presencia. Les dice que El es como uno de ellos (55), y llega hasta danzar con los justos, comenzando y dirigiendo el baile el mismo Señor. “Día vendrá, enseñaba a mediados del siglo III R. El‘azar (270), día vendrá en que Dios organice un baile para los justos, y El mismo se sentará entre ellos en el Gran Edén, señalándole todos con el dedo” (56).

#### 4. VISIÓN DE DIOS Y DE CRISTO EN EL NUEVO TESTAMENTO Y EN LA LITERATURA JUDÍA

La visión de Dios en la que está la bienaventuranza esencial del justo, aparece enseñada una multitud de veces a lo largo de todo el Nuevo Testamento: el Señor y los Apóstoles la afirman con insistencia. Es el gran premio que promete Jesús (57) a los limpios de corazón; el que tam-

(52) Mišná, Abot 3, 17 (al. 16).

(53) Tal Jer, Meg 1, 11.

(54) Midr Ps 23, 6; Šemot Rabbá 25; Tal Bab, Pes 119<sup>b</sup>.

(55) Sifrá Lev 26, 12.

(56) Tal Bab, Ta’an 31.<sup>a</sup>

(57) Mat. 5, 8.

bién tendrán los justos después de la Resurrección, pues serán como los Angeles de Dios en el cielo (58), y éstos, asegura el Salvador, siempre están viendo la faz de Dios que está en los cielos (59). La visión de Dios directa, inmediata, facial, pues, como dice San Pablo “videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte: tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum” (60). Visión que anhela el Apóstol, que ahora, dice en su II a los Corintios (61), estamos ausentes del Señor, porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos y preferimos dejar este cuerpo para ir a vivir junto al Señor”.

Y esa visión inmediata será la que definitivamente nos asemeje a Dios: “Sabemos, dice San Juan en su primera epístola, quoniam cum apparuerit similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est” (62). Y al final del Apocalipsis (63) se cierra y recopila todo lo que sobre esta visión de Dios se ha venido diciendo en los Evangelios y escritos apostólicos, con estas palabras: “Servi eius... videbunt faciem eius;... Dominus Deus illuminabit illos et regnabunt in saecula saeculorum”.

Esta afirmación neotestamentaria, tan clara y repetida, de la visión de Dios en el cielo, en la cual se pone el premio, la corona, el gozo, los deleites de la bienaventuranza de los justos, contrasta notablemente con lo que la literatura judía, especialmente la rabínica, nos relata de la vida en el Jardín de Edén. Hay, según hemos apuntado arriba, algunos pasajes, en que se nos habla de que las almas de los justos primero, y luego ellos, una vez resucitados, estarán con Dios, a quien verán. Pero no se insiste en esta visión, son relativamente pocos los lugares en que aparece, y cuando afirma se hace casi siempre con unos términos y de un modo tan poco espiritual y digno de la infinita majestad y trascendencia de Dios, que recibimos la impresión de que el judío no atisbaba ni sospechaba la realidad de una visión inmediata, facial, de Dios, que saciara plenamente a los elegidos, y en la que éstos encontrarán precisamente su bienaventuranza.

A los mismos ángeles —excepto a los superiores, los siete arcángeles que, cuentan, fueron criados primero (64)— se les niega expresa y repetidamente toda visión de Dios, y esto ya por doctores contemporáneos de los últimos apóstoles, como R. Šim'on b. 'Azzay (c. 110), R. Šim'on de

(58) Mat. 22, 30.

(59) Mat. 18, 10.

(60) I Cor. 13, 12.

(61) 5, 6-8.

(62) I Jo. 3, 2.

(63) 22, 3-5.

(64) Pirque de Rabbí Eli'ezer, 4.

Temán (c. 110), R. 'Aqiba († c. 135) (65). Solamente detrás del פֶּרְגוֹד la cortina, podían los ángeles recibir las órdenes de Dios. Era, pues, natural que, si a estos espíritus tan por encima del hombre no se les concedía la visión de la Majestad divina, no se tuviera en mucho por la gran mayoría del pueblo judío la que de ella pudiera un día obtener el pobre mortal en el paraíso.

Lo que primeramente se presenta en las citas rabínicas son aquellas delicias corporales que hemos mencionado anteriormente. Que en algún caso se valiera el rabbí de esos términos y descripciones materiales, empleándolos metafóricamente para designar otra realidad más elevada y espiritual —dada sobre todo la insuficiencia humana para concebir y expresar realidad tan inefable como es la bienaventuranza del cielo, y tenidas en cuenta también las exigencias didácticas de adaptación a los oyentes—, puede admitirse, pero sólo como excepción dentro del tenor general de los testimonios (66). En esto hay un abismo infranqueable entre aquellas expresiones que aparecen en el N. T., en boca de Jesús principalmente, y las semejantes de la literatura judía contemporánea. En primer lugar hay que señalar que Jesús ha hablado la mayor parte de las veces del premio de la gloria sin recurrir a esas expresiones metafóricas. En cambio, en los escritos judíos apenas se habla de la otra vida sin usar de ellas. En segundo lugar, las seis u ocho veces que Jesús las emplea (*Thesaurizate vobis thesauros in caelo*, Mt. 6, 20; 19, 21; *multi ab Oriente et Occidente venient et recumbent cum Abraham et Isaac et Iacob in regno caelorum*, Mt. 8, 11; Lc. 13, 29; *tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum*, Mt. 13, 43; *non bibam amodo de hoc genimine vitis, usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei*, Mt. 26, 29. Expresiones todas que se encuentran en la literatura judía, o tienen un parecido grande con otras de ella) lo hace dándoles precisamente ese valor traslaticio, como se ve clarísimamente, además de por el contexto, por el pasar como resbalando por esas expresiones, sin detenerse y hundirse en ellas como lo hacen los doctores rabínicos. Eran para Jesús términos gráficos habituales a sus oyentes, que El, gran orador y conecedor de las multitudes y de los que le acompañaban, usaba para llevar más poderosamente a sus mentes poco cultivadas la verdad que bajo ellas quería enseñar e inculcar.

Además de la visión de Dios en el cielo, se nos habla también en el N. T., tanto en el Evangelio como en otros escritos, de la visión y compañía de su Cristo, Jesús, como de algo queridísimo, que hará las delicias de los bienaventurados. A Jesucristo, el Señor, al que tanto aman,

(65) Sifrá Lev I, 1; Sifre Núm. 103.

(66) Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...*, IV, 1.156 ss.

al que derramó su sangre por ellos y les abrió las puertas de la gloria, lo tendrán junto a sí. "Iterum venio et accipiam vos ad meipsum, ut ubi sum ego, et vos sitis" (67). Es la realidad que consuela a San Pablo: "Si autem mortui sumus cum Christo: credimus quia simul etiam vivemus cum Christo" (68). Es su gran deseo: "Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo, multo magis melius" (69). Y el Nuevo Testamento acaba con la súplica anhelante "Veni, Domine Iesu" (70).

Es la compañía y visión de Jesucristo, verdadero hombre, pero también verdadero Dios, su Unigénito. Y Jesús ruega con un acto formal de su voluntad: "Pater, quos dedisti mihi, volo ut ubi sum ego, et illi sint mecum: ut videant claritatem meam, quam dedisti mihi: quia dilexisti me ante constitutionem mundi" (71).

En la literatura apócrifa y rabínica no se habla del Mesías en relación con el paraíso provisional de las almas. Tampoco se lo menciona en los escritos contemporáneos del N. T., cuando se habla del paraíso escatológico, pero sí aparece alguna vez en antiguos apócrifos, anteriores a la era cristiana, como el Testamento de Leví (72), el libro de Enoc (73): siendo para ellos el tiempo del Mesías el que traerá la salvación y el cúmulo de todos los bienes, es natural que el Mesías también traiga y abra el paraíso. Pero esta concepción desaparece en los tres primeros siglos cristianos, en los que se distingue claramente el tiempo del Mesías del escatológico siglo futuro que seguirá a él, y ya no se vuelve a la antigua concepción hasta muy entrado el período de los amoraim, y eso sólo por algunos doctores.

##### 5. "IN DOMO PATRIS MEI MANSIONES MULTAE SUNT" (Jo. 14, 2)

Una opinión que se encuentra expresada con bastante frecuencia en la literatura judía es que los que después de la muerte van al paraíso, al Gan 'Eden de las almas, están distribuídos según sus méritos en siete distintos compartimientos o secciones, que tienen su recinto propio y están tan independientes unos de otros que difícilmente se puede sospechar que los justos de alguno de ellos vean a los restantes. Las descripciones y razonamientos sobre estas siete clases de habitaciones se dan sobre todo en época algo tardía —en el siglo IV principalmente—. Pero si

(67) Jo. 14, 3.

(68) R. 6, 8.

(69) Phil. 1, 23.

(70) Ap. 22, 20.

(71) Jo. 17, 24.

(72) 18, 10; cf. la cita en nota (43).

(73) 61, 1 ss.

no del número preciso, 7, sí se habla en el Enoc eslavo de “muchas moradas que están preparadas para el hombre, casas muy buenas y casas malas, innumerables. Feliz aquel, continúa el libro apócrifo, que va a las buenas habitaciones: efectivamente, en las malas no hay descanso” (74).

Si las palabras de Jesús de la primera parte del sermón de la Cena “Non turbetur cor vestrum... In domo Patris mei mansiones multae sunt... et, si abiero et praeparavero vobis locum, iterum venio et accipiam vos ad meipsum” (75), han de ser esclarecidas por alguno de los pasajes de la literatura judía, no lo habrán de ser por la rabínica posterior, que en el presente caso no tiene nada que hacer, sino más bien por las palabras casi contemporáneas del Enoc eslavo. Y en las casas o moradas innumerables de éste, parece que no hay que ver diversos grados en la felicidad de los bienaventurados. Semejantemente, las palabras de Jesús indican —contra la interpretación que se encuentra en las obras de San Ireneo (76) y algún otro Padre posterior—, que hay lugar en el cielo para todos, y que El, el Señor, va a preparárselo ahora a sus apóstoles.

## II

### INFIERNO (77)

#### 1. LA GEHENNA

Para designar el lugar de castigo de los pecadores, el Nuevo Testamento usa de diferentes nombres: *caminus ignis*, ἡ κάμινος τοῦ πυρός (78); *infernus... locus tormentorum* ὁ ἄδης... ὁ τόπος τῆς βασάνου (79); *abyssus*, ἡ ἄβυσσος (80); *tartarus* (Vulg) (81); *stagnum ignis*, ἡ λίμνη τοῦ πυρός (82)... Pero el que más frecuentemente se emplea, y eso únicamente en los evangelios sinópticos y una vez en la epís-

(74) 15, p. (29) 59.

(75) Jo. 14, 1 s.

(76) *Adv. Haer* 5, 36, 2.

(77) Además de las obras que hemos mencionado al principio, pueden consultarse también J. CHAINE, *Géhenne*, SDB III, 563-579; V. VILAR, “XV Semana Bíblica Española”, Madrid 1955, pp. 83-102.

(78) Mat. 13, 42.

(79) Lc. 16, 23. 28.

(80) Lc. 8, 31; Ap. 9, 1-11; 11, 7.

(81) II Pet. 2, 4: σιροῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν.

(82) Ap. 19, 20; 20, 10. 14...

tola de Santiago (83), es el término "Gehenna". Quiere decir en hebreo "Valle de Hinnom", גֵּי הַחִינּוֹם, o como aparece escrito casi siempre en el Antiguo Testamento גֵּי בֶן הַחִינּוֹם, Valle del Hijo de Hinnom. Se menciona ya dos veces en el libro de Josué (84), y luego otras muchas en libros siguientes del A. T. No es sino el nombre del valle que limitaba por el sur y suroeste la antigua Jerusalén, cuyas murallas se alzaban al lado de su pendiente izquierda, hasta que se une o desemboca en el Cedrón, a doscientos metros de la piscina de Siloé. Allí, en los tiempos de idolatría de Acaz y Manasés, se sacrificaron por el fuego a Moloc inocentes niños, y deseando el santo Rey Josías que aquel horrendo crimen no se repitiera más, mandó que el valle fuera manchado y profanado, convirtiéndolo en un lugar de execración (85). Jeremías lo maldice en nombre de Yahwé, prometiendo que se llamará "Valle del Degüello" (86). Y a él quedó unido aquel fuego y horno de que habla el libro de Isaías, que tiene Yahwé en Sión, en Jerusalén (87), y el gusano que no muere y el fuego que no se extingue, devorando continuamente los cadáveres de los enemigos de Dios (88).

En la literatura apócrifa aparece como el lugar del juicio y tormento de los impíos, que serán lanzados a ese abismo de fuego. No obstante, aunque se trate del valle maldito, rara vez aparece su nombre, y esto nunca en los apócrifos más antiguos. Cuando se lo menciona, ya se hace siempre con el término algo abreviado גֵּי הַחִינּוֹם, en arameo גֵּי הַחִינּוֹם, que en griego transcriben γέεννα.

Es cosa curiosa que los primeros escritos en que nominalmente se encuentra la palabra Gehenna para designar el lugar de suplicio de los impíos, son nuestros evangelios sinópticos, poniéndola en boca de Jesús (89). No que para entonces, y aun bastante antes, no se empleara para señalar dicho lugar, como vamos a indicar a continuación, sino que los primeros apócrifos consiguieron no dejar escrito en sus páginas el nombre execrado, y aquellos en que se lee son posteriores a Jesús, pues el 4.º libro de Esdras, el Apocalipsis de Baruc y el 4.º libro de los Oráculos Sibílinos (90), fueron compuestos hacia finales del siglo I de nuestra era,

(83) 3, 6.

(84) 15, 8; 18, 16.

(85) II Reg. 23, 10.

(86) Ier. 7, 32; 19, 6.

(87) 31, 9.

(88) Is. 66, 24.

(89) Vid. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...*, IV, p. 1.023, nota.

(90) 186, aunque en varios manuscritos no se encuentra. A. RZACH (*Oracula Sibyllina*, Viena 1891, p. 103) dice de este versículo 186: "spurium esse censeo".

y la baraitá preservada en el tratado Roš haš-Šaná del talmud de Babilonia (91), aunque puede ser contemporánea o un poco anterior al ministerio de Jesús, su redacción escrita es, naturalmente, posterior en varios siglos.

No vamos a entrar en detalles —por cierto muy interesantes— del valor escatológico que tuvo la Gehenna en los dos siglos anteriores a Jesucristo, y cómo, siempre a costa del antiguo גהנום, al que fué cerceando, y despojando después, todo cometido propio, quedó por fin como dueño absoluto en la función de castigo de los pecadores bajo cualquiera de sus aspectos y ocasiones. Si el גהנום sigue apareciendo, es ya sólo como un pobre sinónimo de Gehenna, con el significado propio que esta última se ha atribuído, y no con el que siglos atrás pudiera representar la consagrada palabra.

## 2. QUÉ ENTENDÍAN LOS JUDÍOS DEL PRIMER SIGLO CON LA PALABRA GEHENNA

Podemos decir que, al menos desde mediados del siglo I de nuestra era, la Gehenna fué para los judíos no sólo el lugar de suplicios de los condenados, israelitas o no israelitas, en el juicio final, sino también adonde debían ir los impíos después de su muerte para ser atormentados. Es famoso a este propósito, como indicador de esta doctrina que veía ya en la Gehenna el lugar a que es llevado el pecador inmediatamente después de su muerte, el testimonio de Rabbán Yohanán b. Zakkay, a quien el gran Hillel había designado como “padre de las generaciones venideras”, y que con su fundación de la Bet-din y Bet-ham-midrás de Yamnia logró que el judaísmo y rabinismo se reorganizaran y sobrevivieran a la gran catástrofe del año 70. Murió hacia el año 80.

El pasaje en cuestión se no conserva en el tratado Berajot, 28<sup>b</sup> del talmud de Babilonia. Dice así: “Habiendo caído enfermo R. Yohanán b. Zakkay, se reunieron sus discípulos para visitarlo. Al verlos empezó a llorar. Ellos le dijeron: Lámpara de Israel, columna de la derecha, poderoso martillo, ¿por qué lloras? Y él les respondió: Si se me condujera delante de un rey de carne y sangre que hoy está aquí y mañana en la tumba; que de irritarse contra mí no podría hacerlo con irritación eterna, de encadenarme no serían sus cadenas eternas, y dándome la muerte tampoco es eterna la muerte que me daría; a ese rey yo podría aplacarlo con palabras o dinero, y sin embargo, aun entonces yo lloraría. Pero ahora se me conduce delante del Rey de todos los reyes, delante del

(91) Tal Bab, Roš haš-Š 16b.

Santo, ¡bendito sea!, que vive y permanece por todos los siglos y la eternidad; el cual, si se irrita contra mí lo hace con irritación eterna, si me ata es con eterna cadena, dándome la muerte me inflige una muerte eterna, y al cual no puedo aplacar ni con palabras ni con presente de dinero. Y no es esto sólo, es que además hay delante de mí dos caminos, el del Jardín de Edén y el de la Gehenna (92), y yo no sé por cuál de ellos se me conduce, ¿cómo no he de llorar?''.

Puede ser muy bien que aun algo antes de Yoĥanán b. Zakkay, por lo tanto en la misma época de Jesús, y aun a finales del siglo I antes de Cristo, esta misma doctrina que ve en la Gehenna el lugar al que van los pecadores inmediatamente después de su muerte, fuera ya sostenida por muchos judíos. Pero no se nos conserva ningún testimonio explícito de ello. En cambio tenemos varios pasajes anteriores a nuestra era, algunos en más de un siglo, en que la Gehenna —sin ser nombrada— es considerada como el lugar de castigo escatológico, último y definitivo (93).

### 3. GEHENNA TEMPORAL Y PURIFICADORA

A estas concepciones de castigo, que se corresponden con la que nosotros tenemos del infierno, hay que añadir otra de castigo temporal y de purificación, atribuída también a la Gehenna. Desde comienzos del siglo I, ya se le concedía este valor por una gran parte de los doctores, en relación con determinadas personas que en el juicio final no hubieren sido encontradas completamente justas. Según el Talmud de Babilonia, la Escuela de Šammay, la que por la severidad de sus opiniones se enfrentaba a la Escuela rival de Hillel, más indulgente, enseñaba que en el día del juicio —el juicio final— habrá tres grupos: el de los justos perfectos inscritos en seguida y sellados para la vida eterna; los impíos completos, inscritos y sellados también en seguida para la Gehenna; y el de los intermedios, que descienden a la Gehenna, en ella son apretados, pero después suben, salen de ella:

יורדין לגיהנם ומצפצפין ועולין בינונים.

La Escuela de Hillel, más benígna, no tenía necesidad de profesar esta función purgatoria, puesto que señala que la misericordia de Dios hace que ocupen los intermedios, los no del todo justos ni del todo impíos, un lugar en el Paraíso sin previo cumplimiento de condena (94).

(92) שיש לפני שני דרכים אחת של גן עדן ואחת של גיהנם.

(93) Hen. 54, 1 ss.; 56, 1 ss.; 90, 26 s.; 98, 3; 108, 3-6, 14, 15.

(94) Tal Bab, Roš haš-Š 16<sup>b</sup> y 17<sup>a</sup>.

Un siglo después, finales del primero o comienzos del II de C., el poder purgativo que se venía concediendo a la Gehenna para después del juicio, se amplía: también se beneficiarán de él las almas separadas, tras la muerte.

Sin embargo, la manera de expresarse los dos apócrifos, libro IV de Esdras y Apocalipsis de Baruc, de finales del siglo I, negando rotundamente que después de la muerte pueda haber lugar a penitencia o conversión (95), muestra más bien que la Gehenna purificadora no fué aceptada universalmente en la época contemporánea del N. T., no sólo para el momento inmediato a la muerte, sino que tampoco para después del juicio, como sostenía la escuela rabínica rigurosa de Šammay.

Nos encontramos también con una peculiar opinión sustentada por algunos, y por los indicios del texto tradicional (96) se diría que lo fué ya en el primer siglo cristiano: la de que un grupo de impíos, israelitas o paganos, culpables ellos solos —por oposición a los que han inducido a otros al pecado—, serán atormentados en la Gehenna, después del juicio, durante doce meses; pero después su alma es aniquilada, su cuerpo quemado, y la Gehenna los vomita; convertidos en ceniza, el viento los dispersa bajo los pies de los justos. Pero la Gehenna se cierra sobre los que han inducido a otros al pecado, y sobre los herejes, apóstatas, traidores, etc.: son castigados en ella por los siglos de los siglos.

Y con esta opinión está íntimamente unida aquella que envía a varios grupos de impíos a la Gehenna después de su muerte; allí, tras un tiempo que no se indica, desaparecen, vuelven a la nada: ellos no tienen parte en el mundo venidero del paraíso escatológico, ni se han de presentar al previo juicio del último día (97). Se diría que también esta opinión se sostenía ya en el siglo I de nuestra era.

R. 'Aqiba b. Yosef, el gran padre de la doctrina rabínica, el espíritu animador de la revuelta de Bar Kokeba, el que poco después de perecer su mesías, moría también a manos de los romanos († c. 135), sustentó una teoría acerca de la Gehenna inmediata a la muerte, que viene a hacer de ella un purgatorio casi solamente, al establecer que (98) después de doce

(95) IV Esd. 7, 82; 9, 12; Ap. Bar. 85, 12 s. (scil. Epist. Bar. 8, 12).

(96) Tal Bab, Roš haŠ-Š 17<sup>a</sup>: sin embargo, se considera como una adición posterior al pasaje inmediatamente precedente, que trata de las opiniones de las Escuelas de Šammay y de Hillel.

(97) Mišná, Sanh 10, 3; cf. también Tal Bab, Sanh 110<sup>b</sup>.

(98) Mišná, 'Eduy 2, 10. Šeder 'Olam Rabbá 3. No sabemos por qué, H. DANBY en su traducción inglesa Oxford 1933 de la Mišná omitió esta frase, p. 426; pero se encuentra en la edición de 1954.

meses de castigos en ese lugar de tormentos: כְּנִיהֶם שְׁנַיִם עֶשְׂרֵי חֹדֶשׁ, כִּשְׁפַט רְשָׁעִים, los ya así purgados —y estos son todos los israelitas, excepto los pocos gravísimos pecadores condenados para siempre— van al mundo de los bienaventurados, al celeste paraíso. Que esta teoría ya se dejó oír en Palestina en el siglo I, lo muestra que es también puesta en boca de R. Yoḥanán b. Nuri, muerto después del 110 de la era cristiana; pero su opinión resulta mucho más benigna, puesto que reduce a siete semanas, de Pascua a Pentecostés, la duración del castigo.

En cuanto a aquellos impíos que condenados para siempre, han permanecido en la Gehenna desde la muerte hasta el juicio, es opinión general, tanto de la literatura apócrifa como de la rabínica, que después del juicio vuelven a la Gehenna a ser castigados más atrozmente aún.

#### 4. CASTIGOS DE LOS CONDENADOS. EL FUEGO DE LA GEHENNA

Los castigos de las almas encerradas en la Gehenna antes del juicio, son no únicamente espirituales, sino también, contra todo lo que se podía esperar, materiales. Entre los primeros se suele poner como uno de los principales, el conocimiento de los condenados de que su suerte futura es ya irrevocable, que ya no pueden jamás hacer nada que los lleve a la verdadera vida. Las penas materiales son presentadas con más insistencia por la literatura rabínica, sin que por eso falten descripciones de ellas en los apócrifos. Además del fuego, del que en seguida hablaremos, nos encontramos una y otra vez con la mención de las tinieblas de la Gehenna, que las ha heredado de las que ya se ponían como inseparables del Šeol antiguo. El Enoc eslavo une al fuego el hielo. He aquí su célebre descripción: “Lugar terribleísimo: todo tormento y suplicio en ese lugar, tinieblas y obscuridad; no hay en él luz, sino fuego obscuro quemando constantemente. Y un río de fuego que avanza contra ese lugar, el frío y el hielo, y prisiones y ángeles crueles y brutales que llevan armas y atormentan sin piedad... Este lugar está preparado como herencia eterna para los malvados (99).

Se habla también, en pasajes rabínicos, aunque todos o casi todos posteriores al siglo I, del humo, del hedor a azufre, de las repugnantes alimañas y gusanos que atormentan en la Gehenna.

Los castigos que se asignan a la Gehenna escatológica, son, poco más o menos, los mismos que los de la Gehenna de las almas; pero se reconoce que serán intensificados.

Hay unas pocas citas rabínicas que aseguran que las penas de los que se encuentran en la Gehenna temporal cesan el día del sábado, y la afir-

(99) 5, p. (5) 11.

mación aparece en labios de R. 'Aqiba († c. 135) (100). Si fuera auténtica, sería una enseñanza rabínica ya del siglo I, aquello de que los que sufren actualmente en la Gehenna —quizá sólo los que padecen penas que terminarán al cabo de unos meses— son atormentados todos los días de la semana, exceptuado el sábado, en que también ellos descansan. Y descansan precisamente hasta que los israelitas que están en la tierra han acabado de recitar a la caída del sábado la sección de lectura señalada. Lo que si es ciertamente posterior al siglo apostólico, la otra fantasía de que a los impíos, siempre que comienza el sábado, se les permite presentarse ante Dios para entonarle un himno de alabanza.

En el Nuevo Testamento hay más de veinte lugares en que se habla del fuego del infierno. En Mt. 5, 22; 18, 9 tenemos la "gehenna ignis"; en Mc. 9, 47, 48 "gehenna, ubi... ignis non extinguitur", y en 9, 43 "gehenna, (seu) ignis inextinguibilis". La expresión "caminus ignis" ή κάμινος τοῦ πυρός, horno del fuego, se halla en Mat. (13, 42. 50); el Apocalipsis 9, 2 señala: Et aperuit puteum abyssi, et ascendit fumus putei, sicut fumus fornacis magnae (101). Pero en el Apocalipsis encontramos principalmente "stagnum ignis" ή λίμνη τοῦ πυρός (19, 20; 20, 10. 14. 15; 21, 8). Ignis aeternus, τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, se lee en Mat. (18, 8; 25, 41) y en la epístola de San Judas (v. 7).

Son todas, expresiones que hallamos en escritos judíos. El fornax ignis, además de encontrarse en el libro de Enoe (102), está también en el 4.º de Esdras (103), con una ligera variación en varios manuscritos: elibanus Gehennae. El lago de fuego del Apocalipsis canónico se halla así mismo en Enoe (104). La expresión "fuego eterno" la emplea la Regla de la Comunidad (105), el 4.º de los Macabeos (106); aparece también en el Testamento de los XII Patriarcas (107), en el Apocalipsis griego de Baruc (108).

Podemos decir que casi todos los apócrifos, tanto los del siglo I de nuestra era, como los anteriores, no sólo hablan expresamente del fuego

(100) Tal Bab, Sanh 65b; Ber<sup>š</sup>it Rabbá 11.

(101) Καὶ ἤνοιξεν τὸ φρέαρ τῆς ἀβύσσου· καὶ ἀνέβη καπνὸς ἐκ τοῦ φρέατος ὡς καπνὸς καμίνου μεγάλης.

(102) 98, 3.

(103) 7, 36. Cf. L. GRV, *Les dires prophétiques d'Esdras*, pp. 152-153.

(104) 90, 26 s.

(105) IQS, 2, 7. 8: Sé castigado en las tinieblas del fuego eterno:

וַיִּוְחַד אֱלֹהִים בְּאֵשׁ עוֹלָמִית

(106) 12, 12: ἀνθ' ὧν ταμιεύεται σε ἡ δίκη πυκνοτέρῳ καὶ αἰωνίῳ πυρὶ καὶ βασάνοις, αἱ εἰς ὄλον τὸν αἰῶνα οὐκ ἀνήσουσιν σε.

(107) Test. Zab. 10, 3.

(108) 4, 16.

que castiga a los condenados, sino que describen el lugar de suplicios como un lugar de fuego (109). Y lo mismo ocurre en la literatura rabínica. “El hombre va, decía Ben ‘Azzay (c. 110), que vivió en la segunda mitad del primer siglo cristiano, va a la Gehenna, a ser quemado en el fuego”. Y los testimonios posteriores son tan numerosos, que sería ocioso acumularlos.

Y esta insistencia en poner el fuego como castigo de los condenados, no es únicamente para después de la resurrección, para los impíos que desde entonces son atormentados en la Gehenna escatológica, sino que el fuego se pone también en la Gehenna inmediata a la muerte y anterior al Juicio, es decir, en la Gehenna que sólo atormenta almas. Como se expresa una cita rabínica: “Después de la muerte está el castigo de la Gehenna, que es completamente fuego”:

(110) של גיהנם שהוא כלו אש הנא אחר המיתה דינה.

Y que este fuego no es una simple metáfora, sino fuego real — y material — en el conjunto de los escritos que hemos mencionado, está fuera de duda. Además, de no ser así, no se comprenderían aquellos pormenores fantásticos y, las más de las veces, ridículos, a que descienden en numerosísimos pasajes, generalmente posteriores a nuestro primer siglo: de qué combustible se alimenta ese fuego, cuánta es la altura de sus llamas, qué viento es el que las enardece, y otra porción de detalles, con los que pretenden hacerse una idea más precisa de aquel fuego, del que el de nuestra tierra no tiene, dicen (111), sino una sexagésima parte de fuerza.

El que desde el principio aparezca el fuego vinculado a la Gehenna, se debió, sin duda en gran parte, a que el libro de Isaías habla (112) del fuego y horno que tiene Yahvé en Sión, en Jerusalén, y a que quedó

(109) También en los escritos de los esenios (+) se menciona varias veces el fuego que castigará a los malvados. Además de IQS, 2, 7, 8, que acabamos de citar, podemos recordar el 4, 12, 13 de la misma obra. Del Comentario de Habacuc (IQpHab) 10, 5: Entre ellos le declarará culpable y le condenará al fuego del azufre, גורפית ישפטנו, ובאש; 10, 12, 13: “Que vayan al juicio del fuego, למשפטי אש, los que han ultrajado y llenado de oprobios a los elegidos de Dios.” El que se ha llamado himno C (cfr. supra [33]), habla varias veces, en su segunda mitad, del fuego devorador, mostrándonos en una descripción apocalíptica el castigo de los malvados y la destrucción de los árboles, de las montañas, del universo entero (IQH 3, 26-36). De las frases del Documento de Damasco que alude al fuego, quizá la más clara sea la de 2, 5.

(+) Flavio Josefo habla (*Bell*, II, 8, 11) de la opinión de los esenios, de que para los malvados hay, después de la muerte, un castigo sin fin.

(110) Tanhuma פקודי (ג).

(111) Tal Bab, Beraj 57b.

(112) 31, 9.

referido a la Gehenna el fuego inextinguible que devora los cadáveres de ese valle (113).

La insistencia con que Jesús habla del fuego al mencionar el lugar y suplicio de los condenados, es notable. Es verdad que aparecen estas sus palabras principalmente en Mt. y Mc.; que en Lc. la indicación del fuego es mucho más rara (16, 24, e indirectamente en la palabra Gehenna de 12, 5) y aún más rara en Io. (15, 6). Y que en las epístolas de San Juan no se habla del fuego como castigo de los condenados, ni casi en ninguna de las de San Pablo (sin embargo, Heb. 10, 27: *Ignis aemulatio, quae consumptura est adversarios*) (114). Pero vuelve a aparecer la mención del fuego en Santiago (3, 6; [5, 3]); en II Pet. (3, 7. [12]); en San Judas (7, 23), y sobre todo, muy frecuentemente, en el Apocalipsis. En las descripciones escatológico-apocalípticas de éste, lo mismo que en las de II Pet. y Iud., no impresiona excesivamente la relación del fuego final y vengativo de los malvados.

Pero las palabras de Jesús, recordándonos una y otra vez el fuego eterno de la Gehenna (115), palabras que nos llegan a través de las páginas de Mat. y Mc., con el sabor primitivo, tal como salieron de los labios del Hijo de Dios, en logia y pasajes, muchos de ellos morales o parenéticos, sin tratar ex-profeso de las convulsiones y castigos escatológicos, nos inducen a aceptar que ha confirmado con su enseñanza lo fundamental de la creencia judía contemporánea en el fuego del infierno, sin entrar (ni corroborar, claro es), en explicaciones de detalle accidentales. Jesús no solamente no se ha opuesto abiertamente —como abiertamente se opuso a la idea judía de felicidad en el cielo— a la idea del fuego de la Gehenna, sino que en la presentación del castigo eterno, la objetividad, la realidad del fuego, toma un relieve más acusado aún que en el conjunto de los escritos judíos (116).

(113) 66, 24.

(114) Por lo que se refiere a II Tes. 1, 8, y a I Cor. 3, 13-15, cf. respectivamente B. RIGAUX, O. F. M., *Les Epîtres aux Thessaloniens*, París 1956, y E.-B. ALLO, O. P., *Première Epître aux Corinthiens*, París 1935.

(115) Si la Géhenne est choisie comme le type et le nom même de l'enfer, n'est-ce pas précisément parce que, dans les deux cas, le feu en est l'élément caractéristique et commun? (C. SPICQ, O. P., *L'Enfer*, París 1950, p. 131).

(116) Il peut sembler arbitraire de concevoir les vers métaphoriquement et le feu réellement, mais les premiers ne sont mentionnés qu'une fois dans le Nouveau Testament (Mc. 9, 47), et comme une pure survivance des descriptions imaginatives du schéol de l'Ancien Testament, au même titre que la poussière (cf. Actes, 12, 23), alors que le feu, assez rarement mentionné comme châtiment escatologique individuel avant Jésus, devient, dans sa bouche, la désignation par excellence de l'enfer, son expression propre (C. SPICQ, O. P., *op. cit.*, pp. 131-132).

Nos parece esta manera de comprender este punto del mensaje evangélico, mucho más consistente que aquella aventurada de considerar estas expresiones del Señor como meras imágenes, que habrían dejado de mano casi completamente Lucas, Pablo y Juan, en una captación directa de la doctrina del castigo eterno, separación de Dios y de Cristo; doctrina que habría sido expuesta por ellos tal cual es en una teología más desarrollada. ¿No habría que pensar tal vez, que Lucas, Pablo y Juan, que se dirigen a un gran público venido de la gentilidad, han tratado de evitar la alusión clara del fuego, que podría chocar y repeler a la mayor parte de sus lectores, no habituados a esa noción, y que se contentaron con la indicación de lo más terrible en el castigo eterno, que es el alejamiento del señor? (117).

### CONCLUSION

Por lo que rápidamente hemos expuesto, se ve la importancia grande que tienen los escritos de los judíos del tiempo de Jesús y de los Apóstoles, de todo el primer siglo cristiano, cuando se intenta interpretar con exactitud los textos neotestamentarios sobre el cielo y el infierno. En algunos pocos de estos textos nos hemos detenido algo a lo largo del trabajo. Pero la mayor parte, sólo en su conjunto, sin matizaciones especiales en cada caso, hemos intentado ilustrarlos.

Aparece que la noción de felicidad eterna a gozar por los buenos en un lugar al que se va después de la muerte, y la de castigo espantoso que en ese mismo momento comienza a atormentar a los malvados en la Gehenna del fuego, era profesada por los judíos en el primer siglo. En esto coincide con la enseñanza evangélica y apostólica, pero nada más que en ese fondo común. El concepto cristiano y judío se separan ya luego abiertamente. Para Cristo y sus apóstoles, aquella felicidad eterna, purísima como la de los ángeles de Dios, consiste ante todo en la visión facial de Dios, contrastando con las fantasías de placeres corporales, en los que tanto insisten los escritos judíos. En el castigo eterno es la pena que llamamos de sentido, principalmente el tormento del fuego, la que casi únicamente se presenta a la mente judía. Esa pena, ese fuego, es afirmado claramente por Jesucristo, que indica, también frecuentemente, otra primera y mayor, que es el apartamiento de Dios, de El mismo,

---

(117) Cf. *L'Enfer*, par... M. CARROUGES..., C. SPICQ, O. P., CH.-V. HÉRIS, O. P... París 1950; A. MICHEL, *Feu de l'Enfer*, DTC, V, 2.196-2.239.

para siempre: la pena que los teólogos llaman de daño: *Discedite a me maledicti in ignem aeternum* (Mt. 25, 41).

Los contrastes entre la creencia judía y la cristiana son intensísimos. Pero no olvidemos el fondo común aludido. Cristo trajo la perfección a aquellos primeros rudimentos, la luz esplendorosa de su Revelación se hizo necesaria en aquellas nubosidades en que se debatía la pobremente humana acerca de los problemas escatológicos, aunque hubiera estado preparada por el pedagogo de la Ley.



R. P. FELIPE DE FUENTERRABIA, O. F. M. CAP.

De los PP. Capuchinos de Pamplona

DOCTRINA DEL NUEVO TESTAMENTO Y DEL JUDAISMO  
CONTEMPORANEO SOBRE LA REMISION DE LOS  
PECADOS MAS ALLA DE LA MUERTE

## SUMARIO

### Introducción.

I. — Precisiones y opiniones dentro de la Teología católica.

II. — La remisión escatológica de los pecados en el judaísmo contemporáneo de Cristo.

- a) Mirada general sobre el judaísmo.
- b) La remisión escatológica en los evangelios, apóstoles y literatura extracanáónica.
- c) Imposibilidad de conversión en la ultratumba.

III. — Textos del Nuevo Testamento que parecen tener relación con la remisión escatológica de los pecados.

- a) Texto de Mateo 12, 31 s.
- b) Texto de I Cor. 3, 11-15.
- c) I Cor. 15, 29.
- d) Otros textos.

### Conclusión.

## INTRODUCCION

**E**N la economía de la revelación Dios ha ido entregando gradualmente sus misterios al hombre. En nuestro estudio nos proponemos precisar la medida a que Dios ajustó en una época determinada la revelación de una doctrina religiosa. Esta doctrina religiosa es la escatología o conocimiento de los últimos acontecimientos que han de sobrevenir al hombre particular o universalmente considerado; y la época determinada son los primeros tiempos neotestamentarios dentro del ambiente religioso del pueblo judío. El tema de la remisión de los pecados más allá de la muerte se encuadra en esta escatología y es una doctrina que junto a aserciones claras y ciertas tiene aún puntos oscuros no esclarecidos. El objeto de este trabajo es ver qué opinaban los judíos contemporáneos de Cristo y de los apóstoles sobre el perdón de los pecados en la vida de ultratumba. Interesa, pues, el enfoque histórico. Se hace necesario acudir a sus fuentes escritas. Pero a la vez interesa el exegético-bíblico. ¿Qué valor tenían para los primeros cristianos algunas frases de Jesús y de sus apóstoles que parecen indicar el perdón escatológico de los pecados?

Para algunos autores se refieren o se encuadran en la creencia que tenían ellos acerca del perdón en la ultratumba. ¿Nos dicen algo a ese respecto los textos del Nuevo Testamento?

## I

PRECISIONES Y OPINIONES DENTRO DE LA TEOLOGIA  
CATOLICA

Antes de pasar al estudio directo de lo que va a ser el objeto propio del tema, se hace necesario tener presente lo que en nuestra teología actual se afirma como cierto o como opinable en la materia. Ya a priori damos por supuesto que a lo largo de veinte siglos de cristianismo ha habido progresos en el conocimiento de la doctrina escatológica. El estado en que se encontraba la ciencia teológica contemporánea de Cristo no permitía el planteamiento de muchos problemas demasiado distanciados. A lo largo de siglos de investigación y controversia se han logrado fijar más puntos de doctrina; se han planteado nuevas cuestiones y se ha prosperado en su conocimiento. Con todo, las nuevas adquisiciones no han de ser para a su luz hacer la exégesis de los antiguos textos judío-cristianos. Para apreciarlos en su justo alcance, para darles su exacta interpretación, es necesario saber desligarse de estas nuevas luces y colocarse en su propio medio ambiente.

Es de fe católica que con la muerte termina el estado de viador concedido por Dios al hombre (1) y que después del juicio particular que le sigue inmediatamente, la suerte de las almas queda irrevocablemente decidida: los justos van al cielo para gozar de Dios por toda la eternidad; y los impíos al infierno para ser eternamente castigados.

Los bienaventurados son impecables de iure y de facto (2); los condenados, como obstinados que están para siempre en el mal, no pueden hacer penitencia fructífera por los pecados cometidos en vida; no tienen posibilidad de hacer un acto saludable, o en otras palabras, no pueden convertirse a Dios (3). De aquí una consecuencia importantísima: el pecado mortal no se perdona en la otra vida. Respecto de los que no murieron ni perfectamente justos como para entrar inme-

(1) Los autores se inclinan a darle el valor de "implicite definita". Varían un poco las apreciaciones de los teólogos. Véase SACUES, J. F., S. I., *De Novissimis, Sacrae Theologiae Summa*, B. A. C., Matriti, 1953, t. IV, pág. 878 s.

(2) La impecabilidad de facto o consecuente (imposibilidad que se da consiguientemente al hecho de no pecar, o a su previsión) es la que tiene el valor dogmático de "fide catholica". La impecabilidad de iure o antecedente suele decirse "certum in theologia". Véase SACUES, J. F. S. I., *De Novissimis, Sacrae Theologiae Summa*, B. A. C., Matriti, 1953, t. IV, pág. 923.

(3) LERCHER, L., S. I., *Institutiones Theologiae Dogmaticae*, Oeniponte, 1950, t. IV 2, pág. 524 s.

diatamente en el cielo, ni en pecado mortal que les condenase al infierno, la fe católica afirma la existencia de un Purgatorio; es decir, tales almas (que de hecho están en posesión de la gracia de Dios) son purificadas después de la muerte; es que tienen reato de pena temporal que satisfacer a Dios por los pecados veniales no perdonados en vida, o por mortales y veniales perdonados ya *quoad culpam*. Una vez purificadas, son admitidas a la posesión de Dios en el cielo. En el Purgatorio ni satisfacen ni merecen en el sentido propio de la palabra; tampoco pecan; solamente existe para ellas lo que en teología se llama "satispasión" (4).

Al lado de estas aserciones ciertas, hay otras opinables sobre las que no se ha pronunciado la Iglesia. Así por ejemplo: ¿Cuándo o cómo consigue el alma justa al morir el perdón de sus pecados veniales *quoad reatum culpae*? Los teólogos católicos dan diversas soluciones.

Según unos el pecado venial se les perdona en el mismo instante de la muerte por méritos conseguidos durante su vida mortal. Según otros por un acto meritorio de caridad intensísima en seguida después de la muerte. San Buenaventura enseña que el mismo fuego del purgatorio castiga y purifica de los pecados veniales en cuanto que ayuda a la gracia que borra la culpa (5). Hay otros problemas sin definir todavía que tienen relación con la situación de los condenados. ¿Tiene término alguna vez en éstos la pena debida por los pecados veniales que no les fueron perdonados en vida? Y el *reatus poenae* de sus pecados ya perdonados, tanto mortales como veniales, ¿desaparece o permanece para siempre? ¿Pueden los condenados ejecutar algún acto libre naturalmente bueno? (6). De estas cuestiones escatológicas disputadas en nuestra teología actual bien se puede decir sencillamente que estuvieron fuera del ámbito de las discusiones de los judíos contemporáneos de Cristo. Se encontraban éstos en un estado ideológico inferior, más atrasado.

---

(4) D. 777, 983, 998. — Si el hombre se encarga de sufrir la pena (una vez perdonado su pecado), satisface a Dios (restaura el orden quebrantado). Si él no se encarga, Dios tendrá que imponérsela y entonces la pena no será *satisfactoria*, sino purgatoria (y esto es el purgatorio). Puede verse CH. JOURNET, *La peine temporelle du péché* en "Rev. Thomiste" 32 (1927), 89 s. Cfr. *Contra Gentes* III, cap. 158.

(5) Puede verse esta cuestión en LERCHER, L., S. I., *Institutiones*, IV 2, pág. 463 s.; SACÜES, J. F., S. I., *De Novissimis, Sacrae Theologiae Summa*, B. A. C., IV, págs. 1016 ss.

(6) Las opiniones sobre esta mitigación accidental de las penas en el infierno y sobre la situación de los condenados pueden verse SACÜES, J. F., S. I., *De novissimis, Sacrae Theologiae Summa*, B. A. C., IV pág. 974-982.

Pasamos ahora al estudio de la remisión escatológica de los pecados en el judaísmo contemporáneo de Cristo. Lo haremos en dos apartados. En el primero (II), dada una mirada sobre las ideas generales que dominaban más o menos en aquel tiempo, repasamos los evangelios, escritos apostólicos y literatura extracanáonica para ver de recoger todos los datos que pueden relacionarse con nuestro tema; como punto especial trataremos también de la cuestión de la imposibilidad de la conversión en el más allá según los documentos contemporáneos. En el segundo apartado (III) estudiamos en particular algunos textos del Nuevo Testamento que parecen tener relación con la doctrina de la remisión escatológica.

## II

### LA REMISION ESCATOLOGICA DE LOS PECADOS EN EL JUDAISMO CONTEMPORANEO DE CRISTO

#### a) MIRADA GENERAL SOBRE EL JUDAÍSMO

El judaísmo no llegó nunca a poseer un magisterio doctrinal infalible fuera de la Biblia y el profetismo. Llegó un tiempo en que cesaron los profetas y sólo quedó la palabra escrita. Entonces todos los expositores de la Ley, lo mismo oradores que escritores, se dedicaron a investigar en la doctrina revelada que poseían en los libros del Antiguo Testamento. Formaron diversas escuelas; cada una se interesó por aplicarla ya al orden teórico, ya al práctico; más a éste que a aquél. Sin insistir demasiado en el carácter "adogmático" que algunos críticos asignan al judaísmo, es cierto que conservaban algunos pocos dogmas intangibles, aunque tuviesen amplia libertad en muchos puntos doctrinales. Todas las escuelas tuvieron que fijar su actitud ante las nuevas corrientes ideológicas que iban apareciendo; eran éstas quizás más perfectas y procedían de ambientes filosóficos diversos. Ninguna pudo eludir del todo su influjo. Con esto se produjo cierto cambio en el judaísmo. Doctrinas tradicionales tenidas por fundamentales y básicas tuvieron que chocar con las nuevas filosofías. Se presentaban éstas revestidas con el ropaje de ciencia universalmente admitida y cierta; poco a poco fueron penetrando en el ambiente doctrinal judío más o menos oficial; y así consiguieron ocupar el lugar que con todo derecho les correspondía. Sobre todo por lo que se refiere a las doc-

trinas escatológicas se operó una amplísima evolución en los siglos inmediatamente anteriores al cristianismo. Desde un sheol inerte, lleno de sombras y único receptáculo común de todos los difuntos, fuesen buenos o malos, fueron llegando por grados al conocimiento de los diversos receptáculos de las almas. Se fué haciendo más luz sobre la noción de la retribución. Para que ésta fuese perfecta, para que pudiera ser conforme a la justicia de Dios, tenía que ser individual y no solamente social; su realización se pensó que había de colocarse necesariamente en la otra vida, pues la que se da en este mundo o no existe o es claramente insuficiente. Al mismo tiempo fueron tomando carta de naturaleza las ideas de resurrección, vida eterna, compuesto humano de alma o espíritu y cuerpo, etc... Muchos creyeron ya que Dios en su bondad premiará con la resurrección a los justos del pueblo de Israel, y sobre todo a sus mártires, es decir, a los que ofrendaron su vida heroicamente por los derechos de Dios o de su pueblo. Esa resurrección se verificará al final de los tiempos. Entonces empezarán para los justos los verdaderos tiempos mesiánicos; verán a sus enemigos confundidos; la maldad será castigada, la virtud premiada y ellos vivirán en perpetua felicidad.

Concretándonos a nuestro tema de la remisión escatológica, sabemos que se interesaron por la suerte futura de ciertos pecadores. Ante todo el alma profundamente religiosa de los israelitas reconoció en todo tiempo en el pecado una violación de la voluntad divina. El pecado es una mancha que inficiona el alma y no hay hombre, según expresiones de los apócrifos (en contra de testimonios aislados de rabinos) que no haya incurrido alguna vez en él. La preocupación por purificarse de esa mancha, de granjearse de nuevo la amistad de Dios, fué patente en Israel a todo lo largo de su historia. Fueron numerosísimos los medios de expiación determinados por la legislación mosaica o sugeridos por la piedad individual.

También en algunos sectores de Israel se conocieron las prácticas de piedad en orden a la expiación en favor de los difuntos. Los judíos que habían muerto por una causa noble pero a la vez con una mancha de pecado en el alma sin haber hecho antes penitencia de él, podían ser ayudados por los que quedaban en el mundo y se acordaban de ellos. Tenemos en 2 Mac. 12, 40-46 el testimonio más antiguo y auténtico de tales prácticas.

Judas Macabeo, habiendo descubierto que algunos de sus soldados habían caído en la batalla por haber obrado en contra de las prescripciones de la Ley apropiándose objetos consagrados a los ídolos, hizo reunir una colecta para ofrecer sacrificios por ellos en Jerusalén. Su

intención era, según interpreta el autor o compilador del segundo libro de los Macabeos, expiar el pecado de los caídos; así purificados, serían dignos de percibir un día la recompensa de la resurrección; de otro modo no la percibirían por tener en su alma la mancha del pecado y no poder por ello ser premiados por Dios. Su fe en la misericordia de Dios para con su pueblo llevó sus corazones a la verdadera solución. ¿Por qué no iba a admitir Dios en favor de los difuntos los mismos sacrificios expiatorios de Jerusalén que admitía en favor de los vivos? ¿Iba a dejar sin premio su heroicidad ante el enemigo de Israel? ¿Iba a igualar su suerte por toda la eternidad a la suerte desgraciada de los impíos? Y lo que pensaron, lo hicieron llevados de la esperanza en la futura resurrección. Sorprende el ánimo del lector la aparición repentina y aislada de estas ideas en el siglo segundo antes de Cristo. Pertenecen al Antiguo Testamento. El compilador e intérprete proviene de ambiente alejandrino; Judas y sus soldados que son los que realizan la acción son de Palestina. Con todo, si se examinan de cerca sus opiniones, deberemos decir contra lo que a primera vista pudiera parecer, que no han llegado todavía a la noción del Purgatorio tal como la concibe la teología católica. Esta adopta una orientación superior y diversa de la de Judas, y éste a su vez se encuentra en un estadio de revelación inferior y hasta deficiente. El Purgatorio consiste esencialmente en la carencia temporal de la visión beatífica (7); y en esto no pensaban ellos. Las almas en el *ades* o en el *sheol* no aparecen sumidas en tormentos; la condición en que se encuentran no les permite llegar a la expiación de su pecado; pues si los permitiera, durante el tiempo que corra desde entonces hasta la resurrección final conseguirían alguna vez expiarlo. No se concibe la satispación. No se puede decir tampoco que consideraron como falta venial la acción pecaminosa de los caídos; ni que si la hubiesen considerado como grave, hubieran creído inútiles sus sacrificios, ya que el pecado mortal no se perdona en la otra vida; y que en consecuencia los caídos habrían ido no al cielo ni al infierno, sino al purgatorio, único lugar donde se obtiene la remisión del pecado. El conocimiento que tenían de las verdades escatológicas no les permitía llegar a estas consideraciones. Se evidencia, eso sí, la fe en el perdón de los pecados después de la muerte debido a los sufrimientos de los vivos. Y este punto de la purificación ultraterrena de las almas aquilatado y aclarado por la teología católica llevará con el tiempo a dar con la verdad consoladora del Purgatorio.

---

(7) *Sacūs*, l. c., pág. 1010.

Ahora bien, ¿se puede precisar el influjo y aceptación que tuvieron estas ideas del libro de los Macabeos en las generaciones posteriores hasta el advenimiento de la revelación cristiana? ¿Fueron muchos los ambientes judíos en que se practicó esta oración por los muertos? Antes de responder, comprobemos otra corriente contraria de ideas. Por la misma época que el autor de los Macabeos (8), el Eclesiástico, acérrimo tradicionalista, escribía a su vez:

“Con la sepultura del muerto debe cesar toda tristeza, pues la vida afligida hace mal. No te acuerdes ya más de él; aléjale de la memoria y piensa en el porvenir. No pienses más en él, pues no hay retorno, que al muerto no le aprovecha y a ti te daña. Piensa en su destino, pues el suyo será el tuyo; el suyo ayer, mañana el tuyo. Con el descanso del muerto descansen su memoria y consuélate de su partida” (Eclo. 38, 20-24).

Estas frases tienen su explicación encuadradas en los antiguos conceptos escatológicos de los hebreos. La carencia de revelación sobre el más allá hace prorrumpir a Jesús, hijo de Sirac, en expresiones análogas a las que brotarían del corazón de un pagano afectado por la muerte de sus deudos o amigos. Ni siquiera hace alusión a las oraciones por los difuntos. Tiene el espíritu de un saduceo auténtico. Ya sabemos por el Nuevo Testamento cómo esta influyente secta negaba hasta bien entrado el cristianismo, la verdad de la resurrección.

Así, pues, la respuesta a la pregunta anterior puede concretarse en estos términos: En Israel existieron al menos dos corrientes ideológicas contrarias en torno a las verdades escatológicas; una tradicionalista, conservadora; otra progresista, liberal, más a tono con los adelantos filosóficos de pueblos más poderosos y cultos (9). Esta se fué abriendo paso poco a poco y obligando a la primera a ceder. Pero resulta casi imposible precisar el ámbito que tuvo cada una en el pueblo fiel en una época determinada.

Ya en los tiempos neotestamentarios, objeto propio de nuestro estudio, se hace difícil trazar una pintura exacta del pensamiento religioso judío; reinaba una gran variedad en lo que se refiere a ideas y costumbres; no existía autoridad doctrinal alguna infalible e ideolo-

(8) El libro del Eclesiástico fué escrito en hebreo probablemente entre el 174 y 171 en tiempo de Antíoco IV Epífanés y traducido al griego unos años más tarde, hacia el 132 ó 116. Cfr. P. H. HÖPFL, O. S. B., *Introductio specialis in Vetus Testamentum*, Romae, 1946, 373 ss.

(9) Se podría hablar también de cierto judaísmo “oficial” y de grupos o círculos aislados y particulares aun dentro de cada una de esas dos corrientes señaladas.

gías extrañas ejercían poderoso influjo. Ciertamente que venía operándose una gran evolución. Son numerosas las fuentes escritas que se conservan y en ellas se reflejan las fases por que fué atravesando el judaísmo. En un estudio de teología histórica al investigador toca recoger los testimonios de su floración ideológica y enjuiciarlos; recogerá tanto los que se produjeron dentro como fuera de la literatura canónica; y por lo que se refiere a la literatura extracanjónica tanto los que se dieron en el medio ambiente conservador de Palestina como en el "heterodoxo" de Alejandría. A él toca señalar el grado de verdad que contengan y apreciarlos a la vez como exponentes o índices de la evolución doctrinal del judaísmo.

b) LA REMISIÓN ESCATOLÓGICA EN LOS EVANGELIOS, APÓSTOLES  
Y LITERATURA EXTRACANÓNICA

1. — *Evangelios*. Los evangelios son muy parcos en afirmaciones que directa o indirectamente pueden relacionarse con la doctrina de la remisión escatológica. Además esas afirmaciones son declaraciones ocasionales que no tratan de precisar la doctrina que nos interesa sino otras distintas; y por ello no nos ofrecen sino ideas fragmentarias y poco claras. Bien podemos afirmar, a no ser que en algún caso nos conste ciertamente lo contrario, que la posición doctrinal de Jesús en este punto no sobrepasa los límites de la doctrina entonces comúnmente aceptada. Jesús vertió sus enseñanzas en el molde de las opiniones tradicionales u ortodoxas; y no parece que entre sus oyentes hubiesen tenido mucha entrada las opiniones alejandrinas (10). Ante todo, en contra de los saduceos defendió la fe en la resurrección. Con esto y en conformidad con la fe de sus oyentes enseñaba la existencia de un lugar intermedio de espera para las almas de los justos. Este lugar provisional se denomina seno de Abrahán en la parábola del rico epulón (Lc. 16, 22 ss.) (11). La suerte de los difuntos no es la misma

(10) Es sabido que entre los alejandrinos se profesaron ideas en cierto modo más avanzadas y alguna vez opuestas a las tenidas por los palestinos. Por la relación que tiene con nuestro tema, es conveniente señalar la idea de la unión bienaventurada del alma con Dios en seguida de la muerte. Como consecuencia perdía importancia entre ellos la idea de la resurrección. Seguramente que en gran parte se debieron al influjo de la filosofía griega y en especial a la doctrina de las almas profesada por Platón. Uno de los representantes genuinos de la escuela alejandrina sería Filón, que murió el año 45 de Cristo.

(11) No se opone a la idea de lugar intermedio de las almas en la otra vida la frase de Jesús al buen ladrón: "Hoy estarás conmigo en el Paraíso" (Lc. 23, 43). El término Paraíso como concepto local no significa el lugar de los bienaventurados tal como lo concebimos nosotros, sino el seno de Abrahán. En Eno

para todos: los que han sido justos en vida aparecen separados de los impíos; aquéllos reciben inmediatamente después de la muerte una provisional recompensa en el seno de Abrahán, mientras éstos otros empiezan a cumplir su condena que será más agravada todavía en el último juicio; su morada se llama gehenna (Mt. 10, 28), horno de fuego (Mt. 13, 42) y abismo (Lc. 8, 31). Tanto unos como otros se denominan espíritus o almas, y no sombras o refaím. Después de la resurrección en el juicio final, los justos entrarán en el reino del Padre, y los impíos en el fuego eterno preparado para el diablo y sus ángeles (Mt. 25, 31 ss.) etc... Pero una vez llegados dentro del tema que nos ocupa de la remisión escatológica, aparecen interrogantes que se quedan sin respuesta. Los justos esperan en el seno de Abrahán la resurrección corporal; pero ¿qué es de los que no fueron del todo justos? Es claro que en tiempos de nuestro Señor conocían (al menos por lo que a sus efectos se refiere) la distinción de los pecados que nosotros llamamos mortales y veniales; consiguientemente distinguían de los impíos a los justos en posesión de la perfecta justicia y a la vez de éstos a los justos, sí, pero con faltas pequeñas en el alma (1 Jn. 5, 16). Los pecados mortales llevan a la gehenna eterna de castigos; los otros, no. Pues bien, ¿cómo se purificarán esos medianos de sus faltas veniales para poder recibir de Dios el premio de la resurrección, si murieron sin haber hecho penitencia? ¿Por pura gracia de Dios que les perdona en el momento de la muerte? ¿Por virtud expiatoria de propios tormentos soportados en algún lugar o condición intermedios en el más allá? Decimos lugar o condición intermedios, pues entre la gehenna y el seno de Abrahán hay un abismo que no se puede franquear (Lc. 16, 26). ¿Por sufragios de los vivos? ¿Exige por otra parte el seno de Abrahán pureza absoluta de todo pecado venial en aquéllos que allí entran? No se obtiene respuesta satisfactoria de las páginas del evangelio. Lo más seguro es afirmar que muchas de estas cuestiones no se habían planteado todavía porque la escatología no había evolucionado lo suficiente como para plantearlas.

Puede admitirse con muy probable la práctica de los sufragios en favor de los difuntos en tiempos de Cristo dentro de algunos sectores del judaísmo; conocían el caso de Judas Macabeo y es muy natural que muchos la adoptasen, si tenemos en cuenta que se fué extendiendo la doctrina de la resurrección con la que se armonizaba tan perfecta-

---

60, 8. 23; 61, 12; Jubileos 4, 23 se supone el "Paraíso" habitado ya por las almas antes del final de los tiempos. Y el alma de Jesús aquella tarde del Viernes Santo no fué inmediatamente al cielo sino al lugar común de las almas, al limbo, a donde fué también el alma del buen ladrón.

mente. Pero no se encuentran testimonios en los Evangelios. La creencia en el valor de los sufragios tendría el mismo sentido que en tiempo de los Macabeos: Se referiría a los justos que estaban en el seno de Abrahán y tendría por objeto hacerlos dignos de la resurrección final, ya que por sí mismos no podrían en el ades valerse.

En el texto de Mt. 12, 32 se encuentra la frase tan interesante a nuestro propósito de que el pecado contra el Espíritu Santo no se perdonará ni en este mundo ni en el otro. Merece un estudio más detallado y lo dejamos para más adelante.

2. — *Escritos apostólicos.* Documentos históricos de primer orden para el conocimiento doctrinal del primer siglo cristiano son los escritos apostólicos en la misma medida que los evangelios. Pero en ellos a diferencia de estos últimos se advierte un gran progreso doctrinal. Es que reflejan la revelación cristiana en toda su amplitud; cierto que contienen todavía en germen algunas verdades y que no todas las conclusiones que con el tiempo se han de sacar, se encuentran allí. En los escritos apostólicos la doctrina de la espera provisional de los difuntos en el más allá cede a la esperanza de una inmediata unión con Dios y con Cristo. Así se expresa San Pablo en Filip. 1, 23 s: "...por un lado deseo morir para estar con Cristo que es mucho mejor; por otro quisiera permanecer en la carne..." y que esa sea la esperanza de que están poseídos los ministros evangélicos, lo afirma en II Cor. 5, 7 ss.: "...Porque caminamos en fe y no en visión, pero confiamos y quisiéramos más partir del cuerpo y estar presentes al Señor". En los Hechos 7, 59 el diácono Esteban espera también ser inmediatamente unido a Cristo. "y mientras le apedreaban, Esteban oraba diciendo: Señor Jesús, recibe mi espíritu". En Apoc. 6, 9 s. y 7, 9 ss., los mártires son colocados debajo del altar de Dios clamando a grandes voces venganza por su muerte; ello manifiesta la idea de la condición privilegiada que les asignaron los primeros fieles. A pesar de todo subsiste de alguna manera la idea de que la situación de los difuntos inmediatamente después de la muerte no es la definitiva y última; el juicio universal que Dios tiene determinado realizar por medio de Cristo desempeña un papel importante en la predicación apostólica; después de él se dará el reinado eterno de Cristo y de su Padre; entonces sí se realizará la glorificación total, definitiva y última del individuo humano con la resurrección final.

En Apoc. 21, 27 se contiene una afirmación de gran importancia. Se dice que en la nueva Jerusalén no entrará cosa impura ni quien cometa abominación y mentira sino los que están escritos en el libro de

la vida del Cordero. No habrá maldición alguna y el trono de Dios y del Cordero estará en ella y sus siervos le servirán y verán su rostro y llevarán su nombre sobre la frente (Apoc. 22, 3 s., 14 s.). El Señor todopoderoso con el Cordero es su templo (Apoc. 21, 22). Como se puede apreciar fácilmente, en forma de visión apocalíptica va describiendo aquí San Juan el verdadero cielo y sus moradores. De éstos afirma su absoluta limpieza de todo pecado. Del Antiguo Testamento tomó San Juan su forma literaria; y aún esta idea de que nada impuro entra en el cielo la conoció también allí. Así veremos cómo ya mucho antes en el libro de Isaías se encontraba parecida afirmación. En los capítulos 34 y 35 que tratan del juicio final contra las naciones y de la liberación y gloria de Israel se dice de ésta: "...habrá allí camino ancho que llamarán la vía santa; nada impuro pasará por ella" (Is. 35, 8). Y el Deutero Isaías hablando de la nueva Jerusalén restaurada y glorificada había cantado que en ella no entraría ni incircuncisión ni inmundo (Is. 52, 1). Se aprecia la trayectoria que recorre este pensamiento. La nueva Jerusalén de Isaías era imperfecta y más o menos terrestre. La del Apocalipsis es la ciudad santa que desciende del cielo del lado de Dios, ataviada como una esposa que se engalana para su esposo. No contendrá cosa impura (Apoc. 21, 1 ss.). Y ella constituirá los cielos nuevos y la tierra nueva que esperan los cristianos, según frases de San Pedro; en ella tiene su morada la justicia. Por esto, viendo en esta esperanza han de procurar con diligencia ser hallados en paz limpios e irreprochables delante de Dios (2 Pe. 3, 13).

Esta idea, pues, de la absoluta pureza de que estarán revestidos los moradores del cielo se encontraba firmemente arraigada en los primeros fieles; constituye una de las premisas escriturísticas que con el progreso de la revelación cristiana desembocará necesariamente en la afirmación de la verdad del purgatorio. Los justos (que poseen la gracia de Dios) tienen derecho a la bienaventuranza eterna; pero deberán despojarse de toda imperfección antes de entrar en el cielo; se hace, pues, necesaria la institución de un purgatorio.

Respecto del tema de la remisión escatológica tenemos que decir que no aparece planteado directamente en los escritos apostólicos. No se obtiene respuesta a la pregunta de cómo se purificarán los justos que murieron sin haber expiado sus faltas veniales. ¿Existe alguna alusión indirecta a nuestro tema o alguna práctica que dé pie para suponerla entre los primeros cristianos? Solamente en dos lugares o tres la han visto con insistencia algunos autores; en el texto de I Cor. 3, 13 ss. en que se habla de los malos predicadores y se dice que se salvarán "sic cuasi per ignem"; en I Cor. 15, 29, donde se habla del

bautismo por los muertos; y por fin, en 2 Tim. 1, 16 en que parece se contiene una oración de San Pablo en favor de Onesíforo, cristiano difunto ya. Los remitimos también para más adelante, pues merecen un estudio especial. Es interesante hacer constar que es al final del siglo segundo cuando los documentos cristianos empiezan a hablar de la oración en favor de los difuntos (12); y que en cuestión de ritos funerarios no hay un solo documento auténtico anterior al siglo quinto o sexto (13).

3. — *Literatura extracanáonica.* La literatura extracanáonica comprende los escritos apócrifos y los rabínicos. Consiguientemente trataremos en dos apartados del tema de la remisión escatológica que en ellos se evidencia.

a) La literatura apócrifa es abundantísima desde el siglo segundo antes de Cristo hasta el final del primer siglo cristiano. Los autores han adoptado actitudes extremas en lo que se refiere a su valor como representante del pensamiento teológico judío. Algunos autores especialmente judíos, la han rechazado en absoluto, mientras otros le han concedido todas sus preferencias. Sin embargo un gran número, quedándose en una postura media, la considera necesaria para el conocimiento del judaísmo. Para nuestro fin poco importa que el judaísmo oficial o esencial (el representado por el farisaísmo en general) la reconociera o no. Hemos señalado ya la gran efervescencia ideológica que hubo en punto a escatología; y los apócrifos precisamente son los que acogen los conceptos más avanzados y hasta dispares. Aunque sea imposible precisar su grado de penetración, si fueron o no muchos los círculos particulares que los aceptaron, se han de considerar como fruto genuino del judaísmo; y desde este punto de vista son notables como expresión de la evolución religiosa del pueblo judío. Respecto de la época de su composición para nuestro fin tampoco hace gran cosa el insistir demasiado en su fecha precisa; el colocar unos cuantos años antes o después la fecha de su composición en nada muda el aspecto del problema. Eso sí, nos interesan únicamente los escritos contemporáneos o anteriores al siglo I de Cristo. Se consideran pertenecientes al primer siglo y anteriores al 70: La Asunción de Moisés, la Ascensión de Isaías, el Apocalipsis de Moisés, la Vida de Adán y Eva y el Enoe eslavo. Posteriores al 70 pero a base de documentación anterior el cuarto libro de Esdras y el Apocalipsis siríaco de Baruc. Los salmos de Salo-

(12) MARIO RICHETTI, *Storia liturgica*, Milano, 1946, II, pág. 324.

(13) H. R. PHILIPPEAU, *Orígenes y evolución de los ritos funerarios*, en "El Misterio de la muerte y su celebración", trad. cast. Buenos Aires, 1952, pág. 133.

món son de mediados del siglo primero antes de Cristo. Otros de fecha más discutida son Enoc, el libro de los Jubileos, Testamento de los Patriarcas, libro de las Sibilas y el Pseudo-Aristeas; ordinariamente se les asigna una fecha que va comprendida en los dos siglos inmediatamente anteriores al Cristianismo (14).

Las ideas generales escatológicas de los apócrifos están en consonancia con las que hemos señalado ya al hablar del ambiente que encuadra los evangelios. La condición de las almas justas en la ultratumba se describe como un descanso o sueño o a modo de conservación o espera para otro estado definitivo. "Custodiri" "terezai" son términos que indican directamente la idea de situación intermedia o provisional (15). Los justos son separados de los impíos; el premio y castigo empiezan inmediatamente después de la muerte según el cuarto libro de Esdras; a las impíos les será agravada la pena después del juicio final (Bar. 30, 2-4); solamente los justos comparecerán al último juicio mientras los impíos quedarán en el infierno (16). El cuarto libro de Esdras y en especial el libro de Enoc nos transmiten una detallada descripción de la situación provisional en que se encuentran las almas en el más allá. Según se refiere en el capítulo 22 llega Enoc en su viaje por el mundo infernal a una alta y salvaje montaña sita en el lejano Oeste. Allí existen cuatro departamentos muy amplios de los cuales uno sólo es luminoso. El ángel que le acompaña va respondiendo a sus preguntas:

"Estos espacios cavernosos están destinados a contener los espíritus de los muertos; han sido construídos para reunir todas las almas de los hijos de los hombres. Son como estaciones en que permanecerán hasta el día de su juicio, hasta el plazo v momento determinados."

Cada uno de ellos sirve para recibir distintas clases de hombres. En el primero de ellos ve Enoc el espíritu del asesinado Abel; en el segundo que se distingue por una fuente y por su resplandor, se encuentran los justos. Los otros dos restantes sirven para custodiar los pecadores, de los cuales parte se encuentran en estado definitivo de

(14) Un estudio de conjunto sobre el valor de estos documentos apócrifos y otros puede verse en BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien*. París, 1934, I, página XVIII - XX. Trae abundante bibliografía.

(15) Pueden aducirse citas abundantísimas. Bar. 42, 8; 48, 6; 50, 2; Enoc. 51, 1, etc. Puede verse VOLTZ, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*. Tübingen, 1903, pág. 134 ss.

(16) Parecidas afirmaciones se encuentran en Salmos de Salomón 3, 11 s.; 14, 9; 12, 4; 15, 10; 16, 2 etc.

castigo, parte están destinados para el juicio final. Respecto de la denominación de los habitantes de ultratumba, ya no se habla de sombras o refaím; los escritores judíos emplean generalmente el concepto de espíritu o alma: acercándose a veces a la noción de tricotomía o triple elemento de composición en el hombre (17). También a los mártires se les asigna una condición privilegiada: después de la muerte llegan a la presencia de Dios (lo mismo que se creía de algunos personajes eminentes de la antigüedad, como Baruc, Enoc, Esdras, Elías...) y esperan allí su resurrección (18).

Ahora bien, por lo que se refiere a la descripción de los tiempos mesiánico-escatológicos, aparece junto a la idea de todo bien, de toda paz de que gozan los justos, la supresión de pecados y pecadores (19). Los justos que han de vivir en el siglo futuro se dice que serán purificados por Dios, Dios circuncidará su corazón; perdonará sus pecados y purificará los justos y la tierra (20). Estarán además en posesión de todas las virtudes: verdad, justicia, paz, sabiduría y bondad. Tendrán en medio de ellos al mismo Dios que les protegerá y mantendrá (21). Todos estos conceptos parten de la idea fundamental de que en el reino escatológico (en el cielo) no habrá impureza alguna; es concepto anterior al cristianismo y ya hemos tratado de su aparición posterior en el Apocalipsis de San Juan (Apo. 21, 27).

Conviene señalar otro testimonio sobre la purificación en la ultratumba. Se encuentra en el Apocalipsis de Moisés. En el capítulo 32, 3 se describe cómo Moisés es lavado por un Serafín en el Aqueronte, antes de ser introducido en el tercer cielo; allí permanecerá hasta el día de la resurrección y del juicio final; mientras tanto su cuerpo es sepul-

(17) Así por ejemplo 4 Esd. 7, 75 ss. El espíritu se dirige a Dios después de la muerte, el alma al mundo ultraterreno y el cuerpo se queda en la tierra.

(18) Entre otros pueden citarse Enoc. 90, 3; 4 Esd. 7, 89; Jub. 23, 30 s.

(19) Hasta de los impíos se dice alguna vez que "en el día del juicio perecerán para siempre" (Salmos de Salomón 15, 13; cfr. también Jubil. 9, 15; 36, 10). Puede discutirse si se trata de una terrible pena o un verdadero aniquilamiento. J. BONSIUVEN, "Dict. de la Bible, Supp." *Judaïsme*, col. 1269. Pero también al mismo tiempo se habla en los apócrifos de pecados irremisibles. Test. de Isaías, 7, 1; Jubil. 30, 15 s.; 33, 13; 2 Enoc. 60, 2 s.; 63, 4. (Citados por BONSIUVEN, *Le Judaïsme Palestinien*, II, 104, nota 4). Esa frase, lo mismo que su sinónima "pecados que privan del siglo venidero", tan conocida en la literatura rabínica, quiere decir sencillamente que ciertos pecados llevan irremisiblemente a la Gehenna eterna, no obtendrán perdón de la misericordia de Dios. Tales se consideran entre los rabinos los cometidos con el pensamiento de convertirse, los que inducen a otros a pecar, los repetidos con mucha frecuencia, etc...

(20) Véanse citas en J. BONSIUVEN, *Le Judaïsme Palestinien*, I, pág. 523, nota 1 y 5. En algunos textos no se habla precisamente de perdón de pecados, pero el contexto lo da por supuesto, al referirse a la extinción de todos ellos.

(21) Citas en BONSIUVEN, *Le Judaïsme Palestinien*, I, págs. 523 s.

tado por los ángeles en el Paraíso (22). Por el contexto se ve que se trata de perdón o purificación de pecados. No se dice si de graves o leves. A la idea, pues, de la pureza absoluta de los justos que es realizada por Dios mismo, se añade esta otra de la virtud purificatoria que tienen las aguas del Aqueronte. Estas obran en el alma del justo Moisés a fin de hacerle digno de entrar en el tercer cielo. Este tercer cielo es un lugar provisional en conformidad con las ideas escatológicas generales de entonces que no admitían estado definitivo de premio o castigo sino hasta el día del juicio final. No se trata, pues, del cielo concebido según la teología nuestra, ni del Purgatorio en sentido católico necesario para obrar la purificación requerida. Este testimonio del Apocalipsis de Moisés sobre la virtud purificatoria de las aguas del Aqueronte parece ser un testimonio aislado entre los apócrifos. Más tarde entre los rabinos aparece con frecuencia esa idea pero más evolucionada que atribuye virtud expiatoria a los tormentos mismos de la gehenna.

A estos testimonios podemos añadir los que se refieren a la intercesión o bien de los vivos en favor de los difuntos, o bien de los grandes justos, Patriarcas y profetas por los que quedan en este mundo (22 bis). En el Testamento de Abrahán (es imposible determinar la fecha de su composición; por lo tanto su autoridad permanecerá en discusión) se representa a Abrahán junto con el arcángel San Miguel intercediendo por un alma cuyos pecados igualaban a los méritos contraídos en vida. Gracias a su intercesión el alma se salva. En las inscripciones funerarias judías se desea a los difuntos la sociedad con los justos, es decir, la participación en la felicidad de que gozan: "Que su sueño sea con los justos, con los santos..."; y existe una inscripción griega de Egipto, del tiempo de Augusto (murió el 14 después de Cristo) con frases parecidas. Estas oraciones, expresadas en forma de votos o deseos y redactadas por necesidad en formas convencionales y estilizadas, tienen gran importancia; participan de alguna manera la idea existente en ambientes judíos del valor de las oraciones por los difuntos. También se da la forma de intercesión opuesta; es decir, son los difuntos los que interceden por los vivos. También aquí es el segundo libro de los Macabeos que aparece adelantado a los demás del Antiguo Testamento. Nos habla (2 Mac. 15, 12-16) del sueño de Judas que veía al profeta Jeremías y al Pontífice Onías orando por su pueblo

(22) Citado por BONSIRVEN, I, pág. 333, nota 2.

(22 bis) Los testimonios que siguen están tomados de FREY, J. B., *La vie de Pau-delà dans les conceptions juives au temps de Jesus-Christ*, "Biblica" 13 (1932), 144 ss.

Y su ciudad santa. A pesar de que el 4 Esd. y el apocalipsis de Baruc suponen que los patriarcas y los profetas no ejercieron su influencia sino en vida, la primera parte del libro de Enoe habla de los justos difuntos que interceden ante Dios por los hijos de los hombres. También existen testimonios de Filón y de Flavio Josefo en el mismo sentido.

Esta intercesión de los justos ya difuntos en favor de los vivos no puede relacionarse con la idea de la remisión escatológica; siempre supone la comunión existente entre los dos mundos. La otra del valor de los sufragios, canonizada tan claramente por el segundo libro de los Macabeos (2 Mac. 12, 40-46), debía de estar muy arraigada en el pueblo judío; es uno de los elementos accidentales que integrarán luego el concepto del purgatorio según la teología católica.

b) La literatura rabínica presenta más problemas y mayor inseguridad que la apócrifa para el estudio de los tiempos contemporáneos del Cristianismo. Es sencillamente de composición mucho más tardía, aunque a la vez recoja la doctrina de autores que vivieron en el primer siglo (al menos digamos que les atribuye). La Mishna, compilación de tradiciones tannaítas o de doctores que van del 50 después de Cristo hasta el 200, pertenece al siglo segundo; del mismo estilo y tiempo es la Tosephta que puede ser considerada como complemento suyo. El Talmud es obra de los amoreos, o doctores del siglo III al V después de Cristo que expusieron la Mishna; y más recientes todavía son los numerosos Midrashim que se van escalonando desde el siglo II o III hasta el IX después de Cristo. Las posturas adoptadas por los autores respecto de su autoridad han sido extremas: o bien se la ha considerado como única fuente auténtica para el conocimiento del judaísmo o bien como desprovista en absoluto de valor. Al problema de su datación tardía se añaden los que provienen de sus características especiales (23); y si es difícil distinguir del farisaísmo del siglo segundo el que existió en el último tercio del siglo primero, mucho más lo es distinguir de éste el contenido doctrinal del farisaísmo primitivo.

---

(23) El P. Bonsirven (*Le Judaïsme Palestinien*, I, pág. XVII) señala algunas particularidades que deben tenerse en cuenta. Abunda en hipérbolos y chanzas que no se pueden tomar al pie de la letra; presenta fórmulas literarias que no deben entenderse de un modo exclusivo; da soluciones y máximas contradictorias. — En la pág. XV-XVII (*l. c.*) propone el P. Bonsirven el método que ha seguido en su obra de recurso a esas fuentes rabínicas, y en las páginas inmediatamente anteriores (XIII ss.), las posturas diversas tomadas por los autores en torno a la autoridad de la literatura rabínica. P. Volz en su *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen, 1903, no utiliza sino las sentencias de los rabinos que van hasta Aqiba, muerto el 135...

Con todo, para nuestro tema, se aclara mucho el horizonte si nos atenemos a una sencilla distinción; se trata de distinguir las ideas generales escatológicas de las que propiamente se refieren a la remisión de los pecados en el más allá. Las ideas generales acerca de la escatología profesadas por los rabinos contemporáneos de Cristo y de sus apóstoles no nos interesan directamente; comparadas con las que hemos señalado al hablar de los sinópticos, seguramente que resultarían más tradicionales y menos avanzadas. Recordemos por otra parte que es imposible precisar su grado de penetración y que admitieron opiniones contrarias (la resurrección, la existencia de los ángeles fué negada por los saduceos en contra de los fariseos). Pero si venimos a las ideas que se refieren propiamente a la remisión escatológica y que fueron proferidas por los rabinos contemporáneos de Cristo y de sus apóstoles, según los documentos que poseemos, encontraremos un testimonio único y excepcional: Es el texto de Tosephta Sanedrín 13, 3-5. Según él se dará una Gehenna eterna de castigos para los más grandes pecadores; una Gehenna de doce meses de duración para cierta clase de pecadores que son al fin aniquilados; y una especie de purgatorio en que los pecados de los que fueron medianos, es decir, ni del todo justos ni pecadores, son perdonados por pura gracia de Dios según la escuela de Hillel, o por la virtud expiatoria de sus propios tormentos, según la escuela de Shammai. Si no ha habido infiltraciones o influjo cristianos, lo cual es muy posible, su contenido doctrinal puede ser de mediados del siglo primero de Cristo. Dice así:

La escuela de Shammai decía: Habrá en el juicio tres categorías: los unos para la vida eterna, los otros para vergüenza y oprobio eterno; éstos son los impíos perfectos. En cuanto a los medianos que ocupan un lugar intermedio, descienden a la Gehenna, para ser prensados; luego suben y son salvados, según aquello que se dice en Zac. 13, 9: "Yo introduciré la tercera parte en el fuego y los purificaré como se purifica la plata, y yo los acrisolaré como se acrisola el oro. El invocará mi nombre y yo seré para él un Dios". Y de ellos decía Ana (1 Sam, 2, 6): "Yavé hace morir y da vida; hace bajar al Sheol y remontar de él". En cambio la escuela de Hillel decía (Núm. 14, 8): "Abundante en misericordia". El se inclina del lado de la misericordia y de ellos dice David (Sal. 16, 1): "Yo amo porque Yavé ha oído". Y a ellos se refiere toda la sección.

Los israelitas y los gentiles que han pecado en sus cuerpos descienden a la Gehenna y allí son castigados durante doce meses. Después de este tiempo su alma desaparece y su cuerpo es abrasado y la Gehenna los vomita; se cambian en cenizas y el viento los dispersa bajo

los pies de los justos, según aquello (Mal. 3, 21): "Vosotros pisotearéis a los impíos, porque serán como ceniza bajo la planta de los pies de los justos el día que yo lo prepare, dice Yavé Sebaot".

Mas en cuanto a los herejes y los apóstatas, a los traidores y a los epicúreos y a los que han renegado de la Torá, a los que se han separado de las vías de la comunidad, y a los que han negado la resurrección de los muertos y a todos los que han pecado y hecho pecar a otros como Jeroboán y Acad, y a los que han inspirado el terror en la tierra de los vivos o que han extendido su mano contra la tierra, la Gehenna se cerrará sobre ellos y serán castigados de generación en generación según aquello (Is. 66, 24): "Vosotros saldréis y veréis...". El Sheol cesará, pero ellos no cesarán según aquello (Sal. 59, 15): "Y su sombra se consumirá en el Sheol" (24).

Según este texto se darán dos gehennas: una eterna y otra de doce meses de duración; la primera para los grandes pecadores, la segunda para una clase determinada de ellos. Además la escuela de Shammai sostiene que los medianos (aquéllos en que méritos y deméritos pesan igual) quedarán al poco tiempo limpios de todos sus pecados por el fuego de la gehenna. Así podrán librarse de su lugar de castigo y conseguir la participación en la felicidad del siglo venidero. Para la escuela de Hillel, sin embargo, los medianos desde un principio quedan libres de la gehenna, porque la gracia de Dios les concede parte en el siglo venidero aun sin cumplir su castigo. Son de notar aquí los progresos notables sobre la doctrina escatológica. Se interesan ya por la suerte de los medianos, es decir, de aquéllos que ni son del todo justos como para merecer la felicidad del siglo futuro, ni del todo malos como para sufrir la gehenna eterna de castigos. La noción de retribución queda con esto planteada del todo. No sólo conservan el carácter penal del fuego de la gehenna, sino que le conceden virtud purificatoria y redentora en favor ya de los medianos, ya también de ciertos pecadores; es esto algo más de lo que veíamos en el Apocalipsis de Moisés, que tenían las aguas del Aqueronte. La escuela de Shammai se acerca con eso a la concepción de nuestro purgatorio. Hillel, más generoso, cree que Dios otorga un amplio perdón a los medianos sin necesidad de expiación. Se debe hacer notar que este purgatorio no llega todavía al purgatorio concebido en los términos de la teología católica. Mientras nosotros lo colocamos inmediatamente después de la muerte de cada uno, aquí se le coloca después del juicio final. Se deduce esto

---

(24) Está tomado de Tosephta Sanedrín, 13, 3-5 según la traducción que da el P. Bonsirven en Dict. de la Bible, Suppl., *Judaïsme*, col. 1270.

porque en su argumentación citan el texto de Dan. 12, 2 que habla de los tiempos de la resurrección universal y porque todo este tratado de Baraitha RII. 16 b, 34 está ambientado desde el principio hasta el fin en lo mismo (25).

He aquí hasta dónde progresó el judaísmo en el conocimiento sobre el perdón de los pecados más allá de la muerte hasta los tiempos del cristianismo. Pudieron además darse intuiciones geniales o místicas que sobrepasasen los conceptos contemporáneos sobre el más allá. Así sabemos que se dieron en el Antiguo Testamento. Pero no nos quedan testimonios dentro de la época que estamos estudiando. Todavía quedaban puntos oscuros: ¿Quiénes eran los impíos, o mejor, por qué pecados merecían la gehenna eterna? No se dice nada. Por el contexto se ve que eran aquéllos cuya deuda sobrepasa sus méritos en peso y número. Además venía en seguida la pregunta: ¿Dónde quedan detenidos los medianos hasta el día del juicio final? ¿En el seno de Abrahán o en la gehenna? No se dice tampoco. Más tarde ya a principios del siglo segundo se da otro paso más. Aparece la gehenna temporal que al mismo tiempo recibe hasta el día del juicio las almas de ciertos pecadores (no sólo de los medianos, como decía Shammai); con esto se le da a la gehenna el carácter de un verdadero purgatorio. En su fuego se expían los pecados; a esos pecadores se les da la posibilidad de evitar la gehenna eterna y así pueden ser transferidos inmediatamente al Edén. Rabí Aqiba (murió el año 135 de Cristo) y Yohanán ben Nuri (de la misma época) hablan de la gehenna de doce meses de duración que recibe a ciertos pecadores en seguida de su muerte (probablemente a los medianos y algunos más), y purificados los lleva finalmente a la presencia de Dios (26). Para otra clase de pecadores sostiene la gehenna eterna sin remisión alguna y da el catálogo de pecadores que no tendrán parte en el siglo futuro (27). Por la seme-

(25) Cfr. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, 1924-1928, IV 2, pág. 1043 ss.

(26) STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, IV 2, págs. 1043, 1049 ss. Para Strack-Billerbeck (pág. 1.051) en el pensamiento de Rabí Aqiba esos pecadores se identifican con los que sin estar gravados con pecados graves, no han mostrado todavía suficientes méritos ante Dios, los que han pecado solamente contra sus propias personas sin seducir a otros, y también (pág. 1054) todos los impíos de Israel a excepción de los excluidos en San. 10, 1-3. A propósito de estos últimos véase la nota 27.

(27) Esta frase "no tener parte en el siglo futuro" significa ser castigado eternamente en la Gehenna (véase la nota 19). De los mismos pecadores se dice en un texto que serán castigados de generación en generación, y en otro, que no tendrán parte en el siglo futuro. Compárese el número 1931 con el 500 de *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma, 1955, del P. Bonsirven. Allí el R. Aqiba († 135), según le atribuye el tratado Pea, Talmud de Jerusa-

janza con el texto de Mt. 12, 32 de que se trata luego, nótese que Aqiba (muerto el 135) introduce entre esos pecadores a todos los que de cualquier modo se hacen culpables de profanar el nombre santo. Así, por ejemplo, los que no vacilan en pronunciar el nombre de Dios sobre una cosa impura (28). También se dejarán llevar más tarde los rabinos del deseo de ampliar en favor de Israel el círculo de los que tendrán parte en el siglo futuro; y sostendrán cómo todo Israel fuera de algunos impíos determinados, llegará a poseerlo; hasta parecen hablar de la supresión de la gehenna eterna por el aniquilamiento que hará Dios de los impíos. Pero con esto se sobrepasan los tiempos neotestamentarios.

### c) IMPOSIBILIDAD DE CONVERSIÓN EN LA ULTRATUMBA

Visto ya el tema de la remisión escatológica de los pecados según se desprende de la literatura contemporánea del primer siglo cristiano, tratamos ahora especialmente un aspecto que puede tener ese perdón de ultratumba: La conversión de los pecadores que viven en la gehenna. Ya no es Dios quien por pura bondad concede el perdón de los pecados; ni son los tormentos de la gehenna que lo consiguen por su virtud expiatoria; sino que son los mismos condenados que por un acto de su propia voluntad se convierten de su estado de pecado al estado de justicia ante Dios. Tal conversión, decimos, se considera imposible en la literatura judía tanto canónica como extracanáica.

Según enseña la doctrina católica, tal penitencia futura es imposible; en el infierno no se da el estado de viadores que ya terminó con la muerte (29). Los difuntos no son capaces de desarrollar todavía su vida moral y religiosa en orden a conseguir nuevos méritos; no

---

lén (n.º 500 de *Textes* del P. Bonsirven) afirma que no tendrán parte en el siglo futuro quien lee los libros heréticos, y quien lame una herida diciendo: "Yo no os heriré con los males con que castigué a Egipto" (Ex. 15, 26). Se puede completar la lista con otros textos. Según Aqiba no tendrán parte en el siglo que viene la generación del desierto, el grupo de Coré y las diez tribus; esta su afirmación iba en contra de la opinión de R. Eleazar de Modin (años 90 a 130 de Xto.) (Pirqé Abot, de la Mishna redactado a comienzos del siglo II), quien a su vez añadía que no tendrán parte los que profanan las cosas santas; quien no hace caso de las festividades, quien humilla a otro públicamente; quien rompe la alianza de nuestro Padre Abrahán (hacer desaparecer la señal de la circuncisión); quien trata con insolencia la Torá, etc... Véanse números 500, 1.900, 1.931, 23 y 1.906 de *Textes Rabbiniques* del P. Bonsirven. Se podrían añadir más testimonios, pero parecen tardíos y fuera del ámbito de nuestro estudio.

(28) STRACK-BILLERBECK, IV 2, pág. 1.054.

(29) Véase nota n.º 1.

pueden por determinaciones propias de su voluntad elaborarse mejor suerte que la alcanzada por las obras buenas realizadas en este mundo.

Las ideas generales escatológicas de los primeros tiempos neotestamentarios no dan cabida a este concepto de conversión o mejoramiento después de la muerte. El estado de las almas en la otra vida, como hemos visto al hablar de la literatura apócrifa, es considerado como un lugar provisional de espera. Los justos descansan, duermen, son custodiados en sus receptáculos para el día de la resurrección que ha de realizarse al fin de los tiempos. Los impíos a su vez son atormentados esperando el día del juicio final que ratificará solemnemente su condenación eterna. Estas ideas de descanso y de sueño de los justos no se compaginan con la posibilidad de un desarrollo moral y religioso, con la adquisición de nuevas virtudes y méritos; ni en este tiempo existe la más remota alusión que dé pie para suponer un cambio de voluntad en los impíos condenados a la gehenna. La suerte de unos y otros se supone definitiva y ya inmutablemente determinada.

Ha habido autores protestantes que han pretendido que el Nuevo Testamento daba margen a esa idea de conversión ultraterrena. Ni en los evangelios ni en los escritos apostólicos se plantea la cuestión; y por lo tanto, ni se rechaza ni se admite explícitamente. Pero el ambiente escatológico en que se encuadran los evangelios supone que Jesús se acomodó a las opiniones corrientes de entonces y no las quiso superar. En la parábola del rico Epulón enseña que los impíos en seguida de la muerte van al lugar de tormentos (Lc. 16, 19-30) donde aguardarán el juicio final. Con esto no hay lugar a penitencia. La oración por los muertos cuya práctica en tiempos del Señor damos por probable una vez conocido el caso de Judas Macabeo (2 Mac. 12, 40-46), tendría por fin lo mismo que allí: es decir, hacer a los difuntos dignos de la resurrección futura. Tal oración supone que los muertos se encuentran en una situación de impotencia, que no pueden valerse por sí mismos y necesitan ayuda de parte de los vivos. Nunca se piensa en un cambio debido al libre albedrío y a determinación propia de la voluntad; el cambio viene de la gracia de Dios que perdona a los que no pueden sino portarse pasivamente con ella.

En los escritos apostólicos hay alusiones (según parece) a prácticas en favor de los muertos como la oración y el bautismo (II Tim. 1, 16 s.; I Cor. 15, 29). Pero dado caso que así sea (que no es del todo cierto), no hay necesidad de entender en ellas una conversión propia del difunto. Más adelante estudiaremos especialmente esos dos textos. No es de este lugar el hacer la exégesis del discutidísimo texto de 1 Petr. 3, 19 de la bajada de Cristo a los infiernos. En contra de quienes lo

interpretan como una conversión de los allí presentes debida a la predicación de Cristo, digamos aquí solamente que la doctrina de la conversión post mortem queda excluída ya por la misma epístola. En 1 Petr. 1, 17 se supone que no hay más tiempo que el presente para hacer buenas obras; y en consecuencia "vivid con temor todo el tiempo de vuestra peregrinación", dice San Pedro, "si es que llamáis Padre al que sin acepción de personas juzga a cada cual según sus obras". La práctica constante de la vida cristiana es la recomendación que se advierte en toda la epístola; serían inútiles tales avisos, si diera por cierta la hipótesis de una conversión después de la muerte (30). En los tiempos post-apostólicos se afirma insistentemente la necesidad de hacer penitencia en vida, porque luego ya no habrá lugar para hacerla (31); enseñanza que no cabe dudar, venía directamente de los apóstoles.

En los libros apócrifos contemporáneos la situación de los difuntos impíos es también contraria a la idea de una verdadera conversión. Sus almas o no son admitidas en los receptáculos correspondientes debiendo vagar sin descanso (32), o son reunidas como los justos en cavernas y separadas unas de otras para esperar allí el día del juicio con su castigo correspondiente (33). A veces se las describe también atadas y aprisionadas con lo que se indica claramente que se las considera sin facultad de decidirse por sí mismas ni para el bien ni para el mal; y que no tienen posibilidad de escapar a la condenación. Expresiones formalmente negativas pueden citarse como las de 4 Esdras 7, 81, escrito probablemente en tiempo de los apóstoles. Se dice allí que entre las siete penas que están reservadas a los impíos en la gehenna antes del juicio final, la segunda consiste en que jamás podrán hacer verdadera penitencia para la vida "*reversio bona*" o en frase del texto siríaco "*converti et facere bona*". La conducta de cada uno en este mundo es decisiva; el impío está perdido porque no ha obser-

---

(30) Véase el extenso comentario de HOLZMEISTER, U., S. I., *Commentarius in Epistulas SS. Petri et Judae Apostolorum*, del "Cursus Scripturae Sacrae", Parisiis, 1937, pág. 295-354, especialmente págs. 348 ss. Una sentencia probable es la que admite la exégesis de que Jesús bajó al sheol a aplicar los frutos de la redención a los justos de la antigua Ley, y precisamente a los que eran considerados los más rebeldes, como lo era la generación de Noé.

(31) Así se lee en la segunda epístola de San Clemente a los Corintios (capítulo VII), que pasa por la homilía cristiana más antigua: "Ya que estamos en la tierra, hagamos penitencia... mientras estemos en este mundo hagamos penitencia por el mal que hemos hecho en la carne para que seamos salvos por el Señor... Porque después de la salida del mundo no podemos decir la confesión ni hacer más penitencia." PG, 1, 342. Se podrían multiplicar fácilmente los testimonios: San Justino: Cipriano, etc...

(32) 4 Esd. 7, 80.

(33) Enoc 22.

vado la Ley a pesar del conocimiento que tenía de los mandamientos de Dios y a pesar de su conciencia y de su razón. El libro de Enoc eslavo, cap. 62:

“No hay arrepentimiento después de la muerte una vez que pasa el tiempo determinado y él no llega a ser grato a Dios” (34).

No cabe, pues, duda de que los apócrifos son contrarios a la idea de una conversión ultraterrena.

Por último la literatura rabínica es quizás la más explícita en testimonios contra la idea de conversión en el más allá. Por lo que se refiere a las sectas que negaban la resurrección, debemos decir que no podían concebir tal idea; era además completamente superflua; ¿qué objeto tenía una tal conversión en el adés sin la perspectiva de una resurrección y sobre todo si había quienes negaban la inmortalidad del alma? (35). Solamente por esta razón tenemos derecho a suponer que una parte de cierta consideración del judaísmo decente, fué por lo menos ajena, sino contraria, a esta idea. Y viniendo a testimonios más o menos explícitos, nos encontramos con el de Rabí Yohanán ben Zakkai, muerto hacia el 80 de Cristo, que habla de prisiones eternas y de muerte eterna; y con el de Rabí Eliezer del mismo tiempo cuyas son estas frases:

“Las almas de los impíos son encadenadas y el ángel que está a un extremo del mundo las lanza con una honda al ángel que está en el otro extremo; mientras tanto las almas de los justos son guardadas en tronos de gloria” (36).

¿Puede haber la idea de conversión en estos conceptos? Ciertamente que no. La gehenna que Shammai establece para los medianos no es tampoco conciliable con la conversión ultraterrena; afirma precisamente su virtud expiatoria y redentora gracias a la cual pueden luego ser salvos; y lo mismo debe decirse de la gehenna de doce meses de duración en que Rabí Aqiba y Yohanán ben Nuri (comienzos del siglo segundo) colocaban a cierta clase de pecadores. Hillel admite el perdón para esos medianos por pura gracia de Dios, no por virtud de tormentos ni por actos libres de su voluntad.

(34) Citado por STRACK-BILLERBECK, IV 2, pág. 1.047. Se podrían multiplicar las citas del libro de Enoc, Apoc. Baruc, Salmos de Salomón, etc... Algunos pueden verse en BONSIRVEN, *Le judaïsme II*, pág. 103.

(35) Cfr. HOLZMEISTER, U., S. I., *Historia aetatis Novi Testamenti*, Romae, 1938, págs. 231 ss.

(36) STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, IV 2, pág. 1.060. BONSIRVEN, *Textes*, núm. 704.

La penitencia por los pecados era tenida en gran estima por los rabinos. Como creían que era imposible después de la muerte, decían era bastante un momento de arrepentimiento final para ser salvo (37). Se suele citar una sentencia de Rabí Eliezer y de Rabí Yohanán ben Zakkai de finales del siglo primero. Decía Rabí Eliezer.

Conviértete un día antes de morir. Sus discípulos le preguntaban: ¿Puede acaso conocer el hombre el día de su muerte? Razón de más para convertirte hoy mismo. Puede ser que mueras mañana y de ese modo todos tus días se encontrarán en penitencia. Salomón ha dicho en su sabiduría (Ec. 9, 8): Que tus vestidos sean blancos en todo tiempo y que no falte unguento sobre tu cabeza" (38).

Aunque tienen como principio que no hay pecado por grave y escandaloso que sea que no pueda conseguir el perdón, sin embargo hay pecados para los cuales no se dará lugar a penitencia y privarán para siempre del siglo que viene. Así Rabí Aqiba (muerto el año 135) excluye del siglo venidero (de la bienaventuranza) a los que profanan el nombre santo de Dios, pronunciándolo sobre una cosa impura (39). Y Eleazar de Modín (de la segunda generación de los doctores tanaítas, año 90 a 130 después de Cristo) excluía de él a los que profanan las cosas santas, a los que no hacen caso de las fiestas sagradas, a los que humillan a otros en público, a los que rompen la alianza de nuestro Padre Abrahán (la circuncisión), a los que hablan con insolencia contra la Torá; estos tales, aunque tengan obras buenas en su favor, no tendrán parte en la bienaventuranza; sin remisión serán condenados para siempre (40). Si hubiesen admitido la posibilidad de una conversión en el más allá, no habrían proferido tales frases; no insistirían en la necesidad de hacer penitencia en esta vida y de guardarse de ciertos pecados que no han de obtener nunca perdón. Estos textos dan a conocer con toda evidencia la posición de los rabinos ante este problema: la conversión es imposible después de la muerte. Queda así descartado un aspecto particular que puede tener el perdón escatológico de los pecados. Se podrían citar más textos pero quizás pertenezcan a época posterior (41).

(37) BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien*, II 103, nota 5. Cita a Rabí Samuel el menor que es de la segunda generación de los doctores tanaítas, del 90 al 130 de Cristo.

(38) BONSIRVEN, *Textes*, número 704.

(39) STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, IV 2, pág. 1054.

(40) BONSIRVEN, *Textes*, número 23.

(41) Entre otros valgan éstos del tratado Yoma: "Si alguno dice: yo voy a pecar pero ya haré penitencia, no se le dará ocasión de hacer penitencia. Si al-

## III

TEXTOS DEL NUEVO TESTAMENTO QUE PARECEN TENER  
RELACION CON LA REMISION ESCATOLOGICA DE LOS  
PECADOS

## a) TEXTO DE MATEO 12, 31 s.

v. 31: Ideo dico vobis: Omne peccatum et blasphemía remittetur hominibus, spiritus autem blasphemía non remittetur. v. 32: et quicumque dixerit verbum contra Filium hominis, remittetur ei; qui autem dixerit contra Spiritum Sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo neque in futuro.

*Texto:*

Este logión de San Mateo se encuentra también en los otros Sinópticos con ciertas diferencias. Me. 3, 28 s.: v. 28: Amen dico vobis, quoniam omnia dimittentur filiis hominum peccata et blasphemiae quibus blasphemaverint:— v. 29: qui autem blasphemaverit in Spiritum Sanctum, non habebit remissionem in aeternum sed reus erit aeterni delicti.— Lc. 12, 10; v. 10: Et omnis qui dicit verbum in Filium hominis, remittetur illi: ei autem qui in Spiritum Sanctum blasphemaverit, non remittetur.

En San Mateo son dos frases, o por mejor decir, es la misma frase que se repite en los dos vv. 31 y 32, añadida alguna particularidad de expresión. En San Marcos y San Lucas es una única frase. ¿Se trataría en San Mateo de una lectio conflata? Algún autor crítico (42) considera como primitivo a Marcos 3, 28; de aquí procedió Mt. 12, 31; se trataría del pecado considerado irremisible entre los judíos de blasfemia contra Dios cuyo nombre aparece implícito en Me. 3, 28 y también en Mt. 12, 31 Luego se formaron Lc. 12, 10 y Mt. 12, 32 con la sustitución de la blasfemia contra el nombre de Dios por la blasfemia contra el Hijo del hombre; así se explica esa repetición de ideas en San Mateo cuya frase final "*non remittetur ei neque in hoc saeculo*

genu dice: yo voy a pecar, el día de la Expiación (kippurim) ya expiará; el día del Kippurim no expiará". — "Quien induzca a muchos a pecar no encontrará ocasión de hacer penitencia; no sea que herede él el siglo (cielo) mientras sus discípulos heredan el sheol (la gehenna). — BONSIRVEN, *Textes*, números 926, 940.

(42) H. LEISENANG. Citado por LEMMONYER, A., *Blasphème contre le Saint Esprit*, "Dict. Bible Supp.", 1 (1928) 984 s.

*neque in futuro*" del v. 32 es exclusivamente propia suya. Aquí para nuestro objeto es suficiente decir lo que escribe el P. Lagrange (43): No hay ninguna dificultad en admitir como originales los dos versículos de San Mateo, no siendo el segundo sino una variante o transformación de Marcos. La segunda sentencia (v. 32) tiene su razón de ser como una aplicación especial a la proposición general enunciada en el v. 31.

*Exégesis.* El contexto en San Mateo es el siguiente. Jesús había curado un endemoniado ciego y mudo con la consiguiente admiración de las muchedumbres que decían: ¿No será éste el Hijo de David? ¿Es éste el Mesías? Esa expulsión de los demonios era un argumento clarísimo de que el Espíritu de Dios residía en él, pues nadie que no poseyera su virtud podía vencer y expulsar al demonio. Pero lo que era un argumento tan convincente, fué cambiado por los fariseos en una horrible calumnia. Dijeron: "Este no echa los demonios sino por el poder de Beelecebub, príncipe de todos ellos". Que era como decir que Jesús tenía pacto secreto con el príncipe de los demonios y en virtud de este pacto podía expulsar los espíritus inferiores. Jesús se defendió noblemente. Luego para declararles la gravedad del pecado que acababan de cometer, les dice: "Cualquier pecado o blasfemia se les perdonará a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no les será perdonada". Y como haciendo una aplicación especial o aclaración, insiste (Mt. 12, 32): "Quien hablare contra el Hijo del hombre será perdonado; pero quien hablare contra el Espíritu Santo no será perdonado ni en este siglo ni en el venidero".

Hablar contra el Hijo del Hombre se entiende en San Mateo cualquier injuria, desprecio, calumnia que va contra la persona de Jesús considerado en su naturaleza humana y en su misión de Mesías enviado de Dios (44). Estos pecados son siempre perdonables en frase suya. El Espíritu y el Espíritu Santo es en el contexto de los Sinópticos no la tercera Persona de la Santísima Trinidad sino el mismo Dios por cuya virtud arrojaba Jesús a los demonios. Pecado contra este Espíritu Santo será en consecuencia toda injuria, blasfemia, etc., que va contra Dios mismo al atribuir consciente y maliciosamente al demonio los milagros que El realiza en Jesús para probar ante los hom-

(43) LAGRANGE, M. J., *Evangile selon Saint Matthieu*, in hoc loco.

(44) Cfr. MANY, "Dict. Bible", *Blasphème*, 1 (1926), 1.809 s. Blasfemar contra el Hijo del Hombre (no había manifestado su divinidad): reprochar a Jesús ciertas debilidades aparentes, ciertas maneras de obrar, condescendencias que no decían bien con su concepto del Mesías. Cfr. LEMMONYER, A., "Dict. Bible Supp.", *Blasphème*, 1 (1928) 984 s.

bres su misión (45). De este pecado se dice en los tres Sinópticos que no obtendrá nunca perdón: palabras hiperbólicas, muy propias del estilo popular de Jesús, para declarar su gravedad: es más grave todavía que la blasfemia contra el Hijo del Hombre. Esta blasfemia que es muy grave será remisible; pero la que va contra el Espíritu Santo es tan grave que no se perdonará nunca. Es claro que no quiso decir que fuese irremisible en absoluto. El mismo dará potestad omnímoda a sus discípulos de atar y desatar en la tierra; El mismo en la cruz pedirá perdón a su Padre precisamente por todos aquellos enemigos suyos que así habían blasfemado. La llama irremisible hiperbólicamente por la imposibilidad moral en que obstinadamente se coloca el tal blasfemo de llegar a conocer la verdad mesiánica.

En el v. 32 San Mateo se añade este inciso: "no perdonará ni en este siglo ni en el venidero" (46). ¿De esta alusión a la irremisibilidad en el siglo venidero se puede deducir la creencia de Jesús y de sus oyentes en el perdón de otros pecados más allá de la muerte? Así lo hacen algunos autores, llegando a decir que es una afirmación implícita de la existencia del purgatorio (Denzinger, números 167, 3.047) (47). Se debe responder que no. La idea de purgatorio es desconocida en el año 30 de Cristo en los ambientes judíos, según hemos visto en la segunda parte de este trabajo. Además se puede muy bien tener fe en un perdón escatológico de pecados sin el conocimiento del verdadero purgatorio. Con eso damos por supuesto que podían darse entre los oyentes de Jesús quienes conociesen la sentencia luego sostenida por Hillel sobre el perdón del último día concedido por Dios a los medianos; mucho más quienes supiesen de las purificaciones ultraterrenas, como las del segundo libro de los Macabeos o de los apócrifos (notas números 19 y 20); y también la defendida por Shammai y colocada por él al final de los tiempos.

(45) Los rabinos entendían por Espíritu Santo el espíritu de profecía e inspiración; y hablar contra el Espíritu Santo era igual a hablar con insolencia en contra de la Torá, pecado considerado como imperdonable, es decir, que hacía digno de la gehenna por toda la eternidad. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar*, I, pág. 637 s.

(46) Prescindimos aquí de la cuestión sobre el alcance que tiene este siglo venidero; ¿empieza inmediatamente después de la muerte individual o se refiere al tiempo que empezará después del juicio final? Cualquiera solución es indiferente para nuestro caso.

(47) BOVER, J. M., *El Evangelio de San Mateo* (Biblioteca teológica del Balmesiana, vol. III), Barcelona, 1946. Lo mismo más o menos afirman otros como KNABENBAUER, en *Cursus Scripturae Sacrae, Commentarius in Evang. secundum S. Matthaeum*, pág. 494. FREY, J. B., *La vie de l'au-de-là*, "Biblica" 13 (1932), 148. MICHEL, A., Purgatoire, "Dict. Theol. Cathol." 13 (1936), 1.170 s.

Pero esta frase de San Mateo debe explicarse examinando su naturaleza propia y su contexto. Es ante todo una frase de sabor semítico. En una mentalidad accidental y escolástica se podría de esas palabras concluir a la existencia de una remisión en el siglo venidero. Si uno afirma que tal pecado no se perdona en este mundo y añade que tampoco en el otro, hace la suposición que tanto aquí como allí se perdonan otros pecados. Si allí no se perdonara ninguno, sería inútil la adición y además no establecería paridad en los dos términos. Pero para una mentalidad semita no sucede así. Para designar un todo lo hace mejor indicando sus diversas partes o elementos; cierto que no negamos que pueda hacerlo simplemente designando el todo; pero lo otro es más conforme con su genio. Así, pues, para indicar toda la eternidad en relación al hombre, la expresa en frase popular y gráfica con las dos "duraciones": *este mundo y el otro*; y en sentido negativo para afirmar "*nunca*" en relación también al hombre, dice "*ni en este mundo ni en el otro*". En consecuencia estas palabras tienen el mismo alcance que las otras paralelas de los Sinópticos: "*no tendrá nunca perdón*" (Mc. 3, 29; Lc. 12, 10; Mt. 12, 31); será reo de pecado eterno (Mc. 3, 29); es decir, con otras palabras la misma idea que los rabinos expresaban en sus catálogos de pecados que excluyen del siglo futuro, que llevan a la gehenna por toda la eternidad (48). Con lo cual el pensamiento se detiene en la afirmación o negación expresadas sin que sea lícito avanzar más. De tal pecado se dice que no se perdonará nunca; de los otros pecados no se dice nada.

Por lo que se refiere al contexto, no se deben desligar de él para argumentar y poder deducir que Jesús y los judíos profesaban la creencia en la remisión de ultratumba. Esto debe corregirse acudiendo a otros textos. Argumentando así se les da un sentido que no les dió Jesús. La frase como tal no afirma esa creencia, como es evidente; prescinde de ella; y Jesús en su argumentación a favor de la gravedad del pecado contra el Espíritu Santo prescindía también. Si se basaba en esa fe para argumentar, inutilizaba el valor de la comparación que para ello establecía con la blasfemia contra el Hijo del Hombre. La razón parece ser clara. Es cierto que el pecado mortal no se perdona en la otra vida. Luego para indicar la mayor gravedad de la blasfemia contra el Espíritu Santo, ¿a qué compararla con la blasfemia contra el Hijo del Hombre que también es grave y por consiguiente irremisible en el mismo grado que la otra después de la muerte? De ese modo no se evidencia la mayor gravedad de la blasfemia contra el Espíritu Santo. En cam-

---

(48) Cfr. notas números 27 y 40.

bio, si se prescinde de esa creencia (no que se vaya a negarla) y se toma *pèr modum unius* toda la frase "*ni en este mundo ni en el otro*" en el sentido de que nunca y de ningún modo se obtiene el perdón, se indica hiperbólicamente y con toda claridad la mayor gravedad del pecado contra el Espíritu Santo: la blasfemia contra el Hijo del Hombre a pesar de ser grave obtiene el perdón (en esta vida, claro está; no en la otra); la blasfemia contra el Espíritu Santo es tan grave que nunca y de ningún modo se perdonará (aunque de hecho se pueda también perdonar en este mundo) (49).

El texto de San Lucas presenta alguna particularidad. Lc. 12, 10: "Et omnis qui dicit verbum in Filium hominis, remittetur illi; ei autem qui in Spiritum Sanctum blasphemaverit, non remittetur". Las palabras de este logión cuando dicen simplemente que se perdonará al que blasfeme contra el Hijo del Hombre, pero que no se perdonará al que lo haga contra el Espíritu Santo, han perdido mucho de su colorido simítico. Ciertamente habrían tenido tal semitismo en labios de Jesús; pero en San Lucas son más "occidentales". En tal ambiente indican también hiperbólicamente la gravedad de la blasfemia contra el Espíritu Santo, acentuando su irremisibilidad; pero a la vez suponen que el oyente no profesaba la creencia en la remisión de los pecados en la otra vida. Si la profesase, Jesús debería haber añadido que tal pecado no se perdonaría ni en el otro mundo. De otro modo apenas si hacía resaltar su irremisibilidad y la diferencia consiguiente con los otros pecados.

En conclusión, de este texto de Mt. 12, 32 no se deduce nada en orden a la idea de la remisión escatológica.

#### b) TEXTO DE I COR. 3, 11-15

v. 11.: *Fundamentum enim aliud nemo potest ponere praeter id, quod positum est, quod est Christus Iesus.* v. 12: *Si quis autem superaedificat super fundamentum hoc, aurum, argentum, lapides pretiosos, ligna, foenum, stipulam,* v. 13: *uniuseuiusque opus manifestum erit: Dies enim Domini declarabit, quia in igne revelabitur: et uniuseuiusque opus quale sit, ignis probabit.*

---

(49) De la misma opinión es DURAND, A., *Evangile selon Saint Matthieu*, "Verbum Salutis", París, 1948. Dice: "Este miembro... no añade nada al sentido de lo que precede y es inútil indagar si los judíos creían verdaderamente en la remisión de los pecados en la otra vida". CONGAR, *El Purgatorio*, en *El Misterio de la muerte y su celebración*, trad. castellana. Buenos Aires, 1952, págs. 202, 219.

v. 14: Si cuius opus manserit quod supraedificavit mercedem accipiet. v. 15: Si cuius opus arserit, detrimentum patietur: ipse autem salvus erit: sic tamen quasi per ignem.

*Exégesis.* Continuando la metáfora de la edificación de que hablaba en los versículos anteriores, San Pablo se refiere aquí a los predicadores de la verdad cristiana que edifican la Iglesia, aquí en el contexto, la de Corinto. El fundamento está puesto: es la fe o persona de Jesús. Cada uno mire cómo edifica, advierte el apóstol en el versículo 10. Porque el día (la Vulgata añade: del Señor) manifestará la obra o edificación de cada predicador; pues se manifiesta (el día) en fuego (ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται); y el fuego probará la clase de edificación que ha levantado cada uno.—v. 14: El que construyó con materiales de oro, plata y piedras preciosas (materiales que proceden de la fe en Cristo), recibirá recompensa, pues su construcción permanecerá, ya que consta de materiales resistentes al fuego.—v. 15: Pero el que construyó con heno y paja (elocuencia y sabiduría puramente humanas), no tendrá recompensa (ζημιωθήσεται): pues de su obra no quedará otra cosa sino cenizas. He aquí dos alusiones a un mismo fuego. ¿Cuál es el significado o carácter de ese fuego? Sencillamente se trata de un procedimiento literario, material estilístico, propio del género apocalíptico o escatológico en el que se ha situado el autor. Es, pues, una metáfora aplicada a la otra metáfora de la edificación de la iglesia de que venía hablando, y que aquí significa el juicio de Dios que discierne la edificación o construcción sólida de la efímera o falsa de la Iglesia. No es, pues, el fuego del infierno. No se trata de castigar a los condenados, porque este mismo fuego se aplica a la construcción llevada a cabo por el diligente y sabio predicador que será salvo; su fin únicamente es poner en evidencia la sólida o efímera construcción. Se aplica también a la obra del mal predicador; pero de él se dice que también se salvará. Es fuego, pues, no “*puniens*” sino “*manifestans*”. Y no es tampoco el fuego del purgatorio porque no tiende a castigar ni a purificar sino nada más que a manifestar.

La tercera alusión al fuego viene en esta breve frase del versículo 15 b: “*Ipse tamen salvus erit; sic tamen quasi per ignem*”. El mal predicador que verá su obra reducida a cenizas, se salvará, pero como quien pasa por el fuego. De este predicador decía antes que “*detrimentum patietur*”, ζημιωθήσεται, no se indica el complemento del verbo, en qué consistirá ese daño; por el contexto es correlativo del “*mercedem accipiet*” que corresponderá al verdadero predicador cristiano; es decir, es igual a “*saldrá perjudicado en su recompensa, no*

*recibirá toda la que esperaba percibir*". Este fuego no es directamente el fuego del purgatorio; se refiere al fuego ordinario pero expresado en una metáfora: se salvará pero como uno que escapando de un edificio en llamas, tiene que atravesar la zona de fuego; es decir, escapando a duras penas, teniendo dificultad para salvarse o dejando los pelos en la gatera, como se dice vulgarmente. No es improbable que fuese una frase proverbial para indicar esto último y que le hubiese venido a la mente a San Pablo por asociación de ideas. Muchos exégetas y teólogos argumentan así en favor de la doctrina del purgatorio. Como uno que atraviesa el fuego, debe padecer, así también deberá padecer el mal predicador; aunque de hecho se salve. En esos padecimientos, dolor, angustia está retratado el fuego del purgatorio (50). ¿Es lícita esta argumentación?

Se debe decir que no. En tal suposición se atribuye a San Pablo la idea de una expiación escatológica que deberá sufrir el mal predicador y cuya realización se sitúa después del juicio final del que venía hablando en todo el contexto (51): lo cual no se compagina con la doctrina católica del purgatorio que ejercita su virtud inmediatamente después de la muerte individual. El contexto no habla de dolor, ni de angustia, ni de deudas que saldar; uno de los conceptos primarios del purgatorio es purificar, recrear la imagen de Dios en el alma y no solamente castigar que es más bien un medio. Y con la metáfora del "*quasi per ignem*" no se expresa ninguna purificación, ni recreación.

---

(50) Véase por ejemplo HUBY, J., *Première épître aux Corinthiens*, "Verbum Salutis XIII". París, 1946, pág.: "la imagen indica una prueba dolorosa de la que sin embargo se saldrá sano y salvo, como los que sorprendidos por un incendio en una casa, escapan no sin daño de las llamas. No se puede argumentar para el fuego material del purgatorio. Sí, como indicio de una purificación expiatoria que no es la condenación. Ello supone la existencia de faltas no tan graves como para excluir de la salud, pero que traen un castigo proporcional".

(51) El material estilístico (πῦρ, ἡμέρα) del que hace uso aquí San Pablo está tomado del Antiguo Testamento y en él tales términos se refieren a un único día del Señor, al día en que realizará examen y juicio ante las naciones, no al juicio que nosotros denominamos particular. Por consiguiente también San Pablo adopta la misma significación. No se objete que no se puede hablar aquí del juicio final porque entonces se tratará de justos y condenados, como arguye JACONO, V., en *Sacra Biblia* de Mons. Garófalo. San Pablo no tenía por qué citar a los condenados en todo el contexto. Habla únicamente de los justos, del juicio que el Señor con toda certeza ha de realizar el último día sobre la diversa cualidad y mérito de sus obras buenas. Únicamente le interesaba referirse a éstas, no a las malas de los impíos. Y con todo, a aquellos se refiere inmediatamente en el v. 16. Puede dudarse de que su punto de vista sea escatológico. Puede verse en ZORELL, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* la palabra ἡμέρα. No hay un solo caso en que se le dé el significado de juicio inmediato a la muerte individual.

El estar sufriendo en el purgatorio según nuestro concepto, no parece quedar bien expresado con esa metáfora; el purgatorio es más bien estar expuesto de lleno a las llamas de un fuego o dolor continuo y purificador. Mal se puede decir que salda deudas aquél que lo pasa hurtándolo a duras penas.

La exégesis debe ser otra. La idea expresada en esta frase en el contexto es sinónima o explicativa si se quiere, del "*detrimentum patietur*", igual a "*saldrá perjudicado en su recompensa*", en contraposición al buen predicador que la recibirá completa, según esperaba. La obra principal de ese predicador en que seguramente ha gastado las fuerzas y energías de toda su vida ha venido a tierra; no recibirá por ella recompensa alguna el día del juicio. Con todo se salvará, porque el fundamento de su obra que es la fe en Cristo, permanece; estará unido a El. Pero con dificultad, porque para poder percibir su premio tendrá que recurrir a otras obras y quizás se verá mal para poder presentarlas. Estas obras en todo caso, serán siempre inferiores en número y excelencia.

Nada, pues, se dice referente a la doctrina del purgatorio y de la expiación ultraterrena.

c) I Cor. 15, 29:

"Alioquin quid facient qui baptizantur pro mortuis si omnino mortui non resurgunt? Ut quid et baptizantur pro illis?"

Este texto es oscurísimo; ha sido muy diversamente interpretado y alguna vez dejado sin esperanzas de llegar a una solución verdadera (52). A nosotros nos interesa la interpretación de los que han visto en él la práctica de los fieles de bautizarse en sufragio por los muertos. Los corintios se bautizarían o por sus familiares difuntos o por sus catecúmenos a quienes la muerte sorprendió sin bautismo. De esta manera esperaban hacerlos miembros de la Iglesia y de Cristo, y en consecuencia hacerlos participantes de la resurrección final. Es una práctica que se nos presenta envuelta en sombras. San Pablo no la condena. Las alusiones de autores antiguos a un bautismo relacionado con los muertos tienen lugar en ambientes de sectas heréticas (Marcionitas, Montanistas...) y se trata casi siempre de bautismo de cadáveres, no de personas vivas en sufragio por los muertos. Tal solu-

(52) BONSIRVEN, J., *L'Évangile de Paul*, Aubier, 1948, pág. 316, nota 1: "Confesamos que a pesar de todas las conjeturas no sabemos a qué práctica se refiere".

ción se basa únicamente en conjeturas. Y además se puede preguntar: ¿Cómo pueden valer los sufragios a los que han muerto sin bautismo? ¿Cómo San Pablo no dice aquí ninguna palabra de reproche debiendo decirla si de un rito tan singular se trataba? ¿Se atrevería a argumentar en pro de la resurrección cristiana basándose en una práctica no del todo ortodoxa? Estas consideraciones parecen restarle probabilidad atendido el estado actual de la investigación.

Ultimamente B. Foschini, O. F. M., ha estudiado el texto ampliamente. Pasa revista a más de cuarenta opiniones y las agrupa en tres secciones o capítulos. 1) Autores que creen se trata de un bautismo metafórico en pro de los difuntos; 2) Autores que lo consideran como una verdadera inmersión o ablución sin ser sacramento, y relacionado con los difuntos; y 3) autores que hablan del verdadero sacramento del bautismo recibido o en favor de otros ya muertos o en beneficio de los mismos muertos cuyos cadáveres son bautizados (53). Rechaza todas esas opiniones y viene a dar la suya propia: Debe cambiarse la puntuación del texto. La traducción sería así: *De otro modo ¿qué cosa harán los que se bautizan? ¿Para (ὕπερ) los muertos?* [Es decir, ¿se bautizan para pertenecer a los muertos que no han de resucitar jamás?] *Si de hecho los muertos no resucitan, ¿por qué se bautizan? ¿Para (ὕπερ) ellos?* [Es decir, ¿se bautizan para ser contados en el número de los muertos que no han de resucitar?] — Esta opinión es más sencilla y probable que ninguna; está conforme con el estilo breve, conciso, característico de San Pablo cuando argumenta; y no ofrece por su diversa puntuación dificultad en orden a la crítica textual; está conforme con la naturaleza del bautismo cristiano, que quiere decir consagrarse, asociarse a alguno; la preposición ὕπερ (esto ofrece su dificultad) sería aquí sinónimo de εἰς en la frase βαπτισθῆναι ὕπερ τῶν νεκρῶν (54); y los muertos se toman aquí en el mismo significado que en todo el capítulo: Se trata de los verdaderamente muertos.

(53) FOSCHINI, B., O. F. M., *Those who are baptized for the dead*, 1951.

(54) Foschini en la pág. 95 s. de su obra aduce sus argumentos para decir que ὕπερ es sinónimo de εἰς en la frase βαπτισθῆναι. Cita el *Lexicum Graecum* de Zorell, testimonios de papiros y hasta a los autores que han visto en este texto alguna unión con los muertos. Se hace él mismo esta pregunta: ¿Por qué no empleó aquí San Pablo la preposición εἰς que es la más usual? Y responde: ¡No sabemos! Quizás por reverencia no quiso emplear la misma preposición para designar el absurdo bautismo en honor de los muertos. Porque tal bautismo no existía y no era otra cosa que una argumentación suya. Quizás era más claro para expresar con mayor fuerza contra sus adversarios el pensamiento de que si uno negaba la resurrección, el bautismo sería para unirse a los muertos que nunca habían de resucitar.

Su sentido dentro del contexto es el siguiente. Si Cristo no resucitó, hasta los fieles que murieron perecieron para siempre, había dicho en el versículo 19. Ahora argumenta ad hominem del bautismo cristiano: ¿A qué bautizarnos si el fin de este bautismo es unirnos a esos fieles que han perecido, a esos fieles que no han de resucitar? Sería superfluo el bautismo. Entendido así este pasaje y superada la dificultad del ὑπέρ igual a εἰς ciertamente parece tener más probabilidad que ninguna otra teoría. En esta hipótesis no hay alusión alguna a la idea de los sufragios por los difuntos.

#### d) OTROS TEXTOS

Hay otros textos del Nuevo Testamento en que se han fijado algunos autores para deducir alguna idea referente al perdón de los pecados en el más allá. Uno de ellos es el pasaje de II Tim. 1, 16 s.

v. 16: "Haga el Señor misericordia a la familia de Onesíforo por que muchas veces me ha aliviado y no se avergonzó de mis cadenas, v. 17: antes estando en Roma, me buscó solícito hasta hallarme. El Señor le dé hallar misericordia en aquel día cerca del Señor."

Como se ve, contiene el versículo 17 una oración de San Pablo en favor de Onesíforo, quien para la fecha que escribía el apóstol debía estar probablemente muerto. Decimos que probablemente debía estar muerto porque en el versículo 16 se menciona sola la familia, siendo más natural que se refiriese a él en persona, si todavía vivía. Pero es tan breve y tan concisa la frase εὐρεῖν ἔλεος que apenas se puede deducir algo para nuestro tema. Y además que es la misma petición y las mismas palabras que se dicen en el versículo 16 en favor de la familia de Onesíforo, la cual todavía permanecía en vida: *haga el Señor misericordia a la familia de Onesíforo*. Δώη ἔλεος v. 16. — En todo caso expresa la idea de que los fieles pueden en vida interceder por los difuntos para el día del juicio: en otras palabras es la idea del valor de los sufragios: San Pablo rogando por un difunto para el día del juicio final. Pero obsérvese en relación con la idea del purgatorio, que la oración se refiere no al tiempo inmediato post mortem dentro del cual situamos el purgatorio, sino al día del juicio final (55).

Hay todavía una media docena de textos del Nuevo Testamento en que Belarmino sobretodo y algún que otro autor pretenden basarse para

(55) Véase nota 51.

argumentar en favor del Purgatorio o para suponerlo quizás conocido en el Nuevo Testamento (56). San Mt. 5, 22 en la declaración del quinto precepto:

“Qui autem dixerit fatue, reus erit gehennae ignis”. Mt. 5, 25 en el mismo contexto que el anterior: “Non exies inde donec reddas novissimum quadrantem”. Lc. 12, 48 en la parábola del siervo vigilante: “Qui autem non cognovit et fecit digna plagis vapulabit paucis.” Lc. 16, 9 en la parábola del administrador infiel: “Facite vobis amicos de mammona iniquitatis. Ut cum defeceritis, recipiant vos in aeterna tabernacula.” Lc. 23, 42 en las palabras del ladrón crucificado a Jesús: “Memento mei cum veneris in regnum tuum.” Act. 2, 24 en el discurso de San Pedro el día de Pentecostés: “Quem Deus suscitavit solutis doloribus inferni.” Y finalmente en Fil. 2, 10: “Ut in nomine Iesu omne genu flectatur, caelestium, terrestrium et infernorum.”

No vamos a tratar aquí de cada uno de ellos ni es necesario. Los comentaristas modernos o no les prestan atención o si se la conceden es para rechazar casi de plano su testimonio. Lo más valen para “confirmatur” de la doctrina ya conocida del Purgatorio. Son referencias demasiado lejanas, y Belarmino casi siempre sobrepasa el sentido literal o hasta se apoya en una falsa lección.

## CONCLUSION

Hemos procurado señalar las ideas que en orden a la remisión escatológica de los pecados fueron admitidas en los ambientes judíos de los tiempos neotestamentarios. La supresión de pecados y pecadores en el reino mesiánico, es decir, su absoluta pureza; la virtud expiatoria de los tormentos de la Gehenna; la práctica más que probable de oraciones y sufragios por los difuntos; el perdón generoso otorgado por Dios a los medianos al fin de los tiempos, junto con la idea de que es imposible una verdadera conversión en el más allá, forman las líneas avanzadas de la escatología en los documentos extracanonicos. No llegan con todo a dar con la verdadera noción del Purgatorio definido en sentido católico.

Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, quedan firmemente señaladas dos grandes ideas escatológicas: a) la distinta retribución después

(56) Cfr. MICHEL, A., *Purgatoire*, “Dict. Théol. Cath.”, 13 (1936), 1.170-1.179.

de la muerte; esto es, la unión inmediata con Dios que será el premio para unos, y la gehenna eterna que será el castigo para los otros; y b) la pureza absoluta de que gozarán los bienaventurados en el cielo donde no podrá entrar nada impuro ni manchado. A esto podemos añadir con probabilidad la idea de la oración por los difuntos según el brevísimo texto de II Tim. 1, 16 de San Pablo rogando por Onesíforo para el día del Señor. Quizás también aunque no con seguridad pueda sumarse el texto de I Cor. 15, 29 (el bautismo por los muertos) que todavía dará que hacer a los exégetas. — Estas son las premisas escriturísticas que han de concluir al concepto y a la verdad de la existencia del Purgatorio; pero del Purgatorio como tal que es la carencia de la visión beatífica, no se hace alusión explícita ni implícita en el Nuevo Testamento.

II

OTROS ESTUDIOS



R. P. JOSE RAMOS GARCIA, C. M. F.

De los PP. Claretianos de Santo Domingo de la  
Calzada (Logroño)

## LA PERSPECTIVA ESCATOLOGICA

## SUMARIO

### Introducción.

#### I. — Estampa del reino mesiánico.

1. El sistema teológico y el bíblico.
2. Los dos aspectos del juicio universal.
3. El carácter social del juicio universal.
4. El misterio de la iniquidad.
5. El aherrojamiento de Satán.
6. El reinado de Cristo con sus santos.
7. Las dos resurrecciones.
8. Presencia de los resucitados en el reino.

#### Conclusión.

#### II. — La presencia de Israel en el reino mesiánico.

1. La solución histórica.
2. La solución alegórica.
3. La solución homológica.
4. La solución sinerética.
5. La solución escatológica.
6. La teoría antioquena.
7. Los artífices de la restauración.
8. El *tsémah* y el pontífice.
9. La gesta del *tsémah* en las profecías.
10. Los testigos de Cristo contra el Anticristo.
11. La misión particular de Elías en la Escritura.

#### Conclusión.

## INTRODUCCION

**E**L objeto universal de las profecías del Antiguo y del Nuevo Testamento es el Mesías y su obra, donde podemos distinguir dos clases de profecías, unas que llamaremos, siquiera provisionalmente, históricas, y otras escatológicas. Llamamos profecía histórica a la que gira en torno a la primera venida del Mesías, y en El y en su obra, la Iglesia histórica, se cumplió ya, o se va cumpliendo. Llamamos, en cambio, profecía escatológica, a la que está abocada a su segunda venida, antecedentes inmediatos, y obras que la acompañan y siguen en maravillosa perspectiva.

Esta distinción es poco más o menos la que hace San Pedro en su primera canónica, cuando hablando de la salud mesiánica, dice así:

De qua salute exquisierunt atque scrutati sunt prophetae, qui de futura in vobis gratia prophetaverunt, scrutantes in quod vel quale tempus significaret in eis spiritus Christi, praenuntians eas quae in Christo sunt passiones et posteriores glorias; quibus revelatum est quia non sibimetipsis, vobis autem ministrabant ea, quae nunc nuntiata sunt vobis... (I Petr. 1, 10 ss.).

Es precioso este texto del Apóstol, porque nos da una indicación neta del doble objeto de las profecías paleotestamentarias. Son por un lado los padecimientos de Cristo, y consiguientemente los de su Iglesia, que es su prolongación y complemento (τὰ εἰς Χριστὸν παθήματα), y por otro lado las glorias postrimeras (τὰς μετὰ ταῦτα δόξας), es decir, escatológicas.

Concretando un poco más la distinción, aun a riesgo de adelantar conceptos, esas profecías hablarían del Mesías y de sus gestas, referentes de una parte a la primera venida en humildad, y de otra a la segunda venida en majestad y gloria; primero en atuendo de sacerdote y víctima, y luego en atuendo de rey, como le aguardan los judíos, o de juez, como le esperan los cristianos, dos palabras que encierran un mismo concepto.

A propósito de este texto son bien de notar dos cosas: 1.<sup>a</sup> La afirmación general de que todas las profecías miran a Cristo, contra los que se dan fácilmente por satisfechos del cumplimiento de ciertos vaticinios en la historia de Israel, sin preocuparse más de su ulterior cumplimiento mesiano. 2.<sup>a</sup> El cumplimiento tan literal de los vaticinios referentes a las humillaciones del Mesías, contra los que no ven nada concreto en lo referente a sus glorias posteriores, y para afirmarse en su sentir, invocan tal vez los géneros literarios, y nos dicen de los profetas, que además de profetas son poetas, y poetas orientales, que es cuanto decir exagerados e idealistas, como si los profetas de Israel fueran poetas y orientales sólo en la descripción de las glorias del Mesías y no en la de sus dolores.

Una exégesis, que no quiera ser arbitraria, ha de comenzar por tener sumo respeto a la letra, dejándola hablar libremente en cualquier género literario, tomando las palabras, ahora en sentido propio, ahora en el metafórico o figurado, según las exigencias del contexto, sin otras restricciones extrínsecas, y menos, prejudiciales. Es la lógica viril de la hermenéutica.

Dando de mano a las profecías referentes a la primera venida del Mesías, aquí nos ceñiremos a las que nos hablan de su segunda venida "a juzgar a los vivos y a los muertos", fórmula dogmática, cuyo complejo contenido coincide con el de "las glorias postrimeras". A las pasiones del Mesías no nos vamos a referir, si no es tal vez incidentalmente como introducción a sus gloriosas gestas, cuya cronología, u orden de sucesión en el tiempo, quisiéramos determinar posiblemente.

Determinado en líneas generales el campo escatológico, había que descender seguidamente a señalar los particulares acontecimientos, y después de ordenarlos pacientemente con orden de sucesión, tratar de investigar la naturaleza íntima de cada uno. Lo que aquí más nos interesa es la existencia futura de tales acontecimientos, y el orden en que se producirán. La investigación de su naturaleza íntima no cabe en los lindes de un artículo y está preñada de dificultades. Estas se irán disipando paulatinamente, una vez conseguida la disposición orgánica de hechos tan complejos, pues ordenados como en un esquema

por sus coyunturas naturales, mutuamente se han de iluminar y esla-recer, como acontece con los hechos de la historia, una vez establecida su cronología.

Como base previa, indispensable, para poner un poco de orden en el caos de tantas visiones y descripciones proféticas del último porvenir, hemos tenido que hacer un minucioso estudio comparativo de todos los vaticinios de asunto escatológico, tanto del Viejo como del Nuevo Testamento, recorriendo muchas veces un campo tan extenso y tan poco cultivado. Mas pronto nos dimos cuenta que era imposible poner orden en ese caos sin la ayuda de San Juan, que nos dió la clave en el Apocalipsis, recogiendo, completando y ordenando los vaticinios anteriores sobre la gloriosa vuelta del Mesías, en una obra de sistematización, semejante a la que hará luego en su Evangelio con respecto a los Sinópticos. Sin el IV Evangelio es imposible cronizar los Sinópticos; y sin el Apocalipsis, imposible cronizar las profecías.

No se ha reparado lo bastante en el esfuerzo consciente de San Juan, el último de los autores inspirados, para completar y poner orden, no sólo en el campo de la historia evangélica, sino primero y principalmente en el de la profecía escatológica. De ahí el trato tan desigual que se ha dado al genial autor del Apocalipsis.

Como resultado del esfuerzo personal, sostenido con tales admículos, damos en nuestro trabajo un esquema razonado de los acontecimientos que señalan el desenlace final de la historia humana, bajo la acción poderosa del Mesías redivivo, puesto al servicio de sus escogidos. Si logramos asentar bien la futuridad y sucesión de tales acontecimientos, nos daremos por muy satisfechos, sin meternos en muchas honduras acerca de su naturaleza, que puede ser el objeto de una investigación ulterior hecha sobre el esquema.

No citamos autores. Ni aludimos a nadie determinadamente. Nos mantenemos en el orden de las ideas, que pueden ser, y serán muchas veces históricas, pero las presentamos deliberadamente en una abstracción casi absoluta de sus patrocinadores, lo mismo cuando las admitimos que cuando las rechazamos. No queremos hacer un *status quaestionis* detallado, aunque habrá algo de eso en nuestro estudio. El intento es dar, analizar, clasificar ideas, vengan de donde vinieren, en orden a una inteligencia más cumplida de los vaticinios sobre el reino mesiano, superando dos tendencias extremas, la de los que todo lo quieren ver cumplido en Israel sin la Iglesia, o todo en la Iglesia sin Israel, que es a quien directamente se hacen las promesas.

Creemos sinceramente, que la plena inteligencia está en verlas cumplidas a la vez en Israel y en la Iglesia, cuando aquel se incorpore a

ésta según la perspectiva de San Pablo en Rom. 11. Como a tenor de la sentencia del Apóstol, ellos no habían de llegar a la consumación sin nosotros (Heb. 11, 40), así nosotros no llegaremos a la consumación sin ellos. Y eso no se puede realizar, si no es en un reino mesiano, por fuerza escatológico, como veremos oportunamente. Establecer y dibujar ese reino es el asunto de la primera parte, y explicar la presencia de Israel en ese reino es el asunto de la segunda.

## - I

### ESTAMPA DEL REINO MESIANO

Una lectura de conjunto, aun superficial, de los profetas nos presenta los últimos tiempos de la humanidad, como el desenlace del drama de la historia, bajo su aspecto social e individual, tanto en la vertiente política como en la religiosa, otras tantas dimensiones que era preciso estudiar conjuntamente, pues sobre todas ellas hay indicaciones múltiples en ambos Testamentos, con interferencias frecuentes de unos aspectos en otros, y una mayor acentuación del aspecto individual en el Nuevo.

#### 1. EL SISTEMA TEOLÓGICO Y EL BÍBLICO

Sobre esos eventos finales se ha hecho corriente entre los cristianos un sistema muy sencillo, que podemos llamar teológico, por ser el que interesa a la teología, y que podría expresarse así: Sesión del Señor a la diestra del Padre; su vuelta al juicio final; universal resurrección de los muertos; celebración del juicio final, en que se hace la separación entre buenos y malos, y cada uno va a ocupar su puesto en la eternidad feliz o desgraciada.

Todo esto es verdad; pero no toda la verdad. La Escritura profética en su conjunto es mucho más rica y puntual, así acerca del juicio como de la resurrección.

El juicio que en ese esquema brevísimo se nos da, no es el juicio escatológico en su totalidad, sino sólo el último acto de ese juicio, que por eso se llama justamente juicio final, y del que hay en la Escritura sólo dos descripciones ciertas (Mt. 25, 31-46 y Ap. 20, 11-15), y una o dos alusiones inequívocas (II Cor. 5, 10; cf. Rom. 14, 10).

Como se ve por las citas, el juicio final así descrito, nos es conocido por una revelación estrictamente cristiana. En vano se buscaría

en los profetas de Israel la expresión de creencia semejante: la perspectiva de los antiguos profetas es indefinidamente terrestre, y si acaso introduce la resurrección (Ps. 109 [110] 3; Is. 26, 19; Dn. 12, 2 s.; Sap. 7, 8; Lc. 14, 14; 20, 33 ss.), sería en orden al subsiguiente reino mesiano, en que desemboca la dicha perspectiva y conforme a este modo de ver habría que interpretar la fe en la resurrección de los mártires macabeos (II Mac. 7). En otras palabras, la resurrección, según la antigua fe judaica, tendría más bien los caracteres de la resurrección primera, previa al reinado milenarío (Ap. 20, 4 s.), que no los de la segunda, previa al juicio final (Ap. 20, 12 s.).

La consideración del acto final, en que se cierra el orden temporal y se inicia el eterno invadió de tal manera la conciencia cristiana, que ante él llegaron a eclipsarse los demás actos escatológicos del juicio.

Pero eclipse no es negación. Así como los antiguos profetas con su perspectiva terrestre indefinida, mostraban ignorar, mas no negaban la solución cristiana; así tampoco la dicha solución cristiana ha de negar los anticipos proféticos que la ilustran. Las varias revelaciones acerca del juicio divino escatológico no son contradictorias, sino complementarias, y se acoplan perfectamente en el siguiente esquema:

Según las fuentes de la revelación el juicio divino es de dos maneras, social una e individual otra, y una y otra tienen dos momentos, el histórico y el escatológico. Llamamos momento histórico del juicio individual al que sigue a la muerte de cada uno, según aquello: "Statutum est hominibus semel mori, post hoc autem iudicium" (Heb. 9, 27), y momento escatológico al del juicio final (Mat. y Ap. l. c.) tan familiar a los fieles cristianos. Y a semejanza de estos dos momentos del juicio individual hay otros dos para el juicio social o de naciones, el histórico, que es cuando en el curso de la historia el Señor liquida o poco menos, ahora a esta nación, ahora a la otra, ahora a aquella, ahora a la otra ciudad; y el escatológico que es, cuando el Señor hará eso mismo, no ya con esta o la otra nación, sino con todas las naciones juntas, destruyendo en masa a los impíos, para dar paz y descanso a los justos, "*si tamen iustum est apud Deum retribuere tribulationem iis qui vos tribulant, et vobis qui tribulamini requiem nobiscum in revelatione Domini Jesu, etc.*" (I Thes. 1, 6 ss.).

Nada más frecuente que esta perspectiva en los profetas de Israel, perspectiva que recoge nuestro Señor en el discurso escatológico (Mateo, 24 y par.), acá y allá los Apóstoles en sus cartas, y sobre todo San Juan en el Apocalipsis, al abrir del sexto sello, sonar de la séptima trompeta y derramar de la séptima copa, etc., etc.

A ese juicio escatológico de las naciones hostiles le llamaremos también juicio de los vivos, o simplemente juicio universal, en oposición al juicio final, que es el juicio de los muertos (Ap. 20, 12 s.), aunque más que dos juicios diferentes tendríamos aquí distintos actos del grau juicio escatológico, en que se realiza plenamente la letra de la fórmula dogmática: "Y desde allí ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos", a los vivos en el juicio universal y a los muertos en el juicio final.

## 2. LOS DOS ASPECTOS DEL JUICIO UNIVERSAL

A tenor de las descripciones, el juicio final sería instantáneo o de muy corta duración. En cambio, el juicio universal implica sucesión, y desde luego hay que distinguir en él dos aspectos complementarios muy diversos, el de la ira contra los malvados, y el de la misericordia en favor de los justos, aspectos que Habacuc compendia en esta nerviosa expresión: "*Cum iratus fueris, misericordiae recordaberis*" (Hab. 3, 2).

De esa ira escatológica hablan frecuentemente los profetas y los apóstoles (cf. II Thes. 1, 5 ss.; II Pet. 3, 7 ss. etc.), y San Juan en el Apocalipsis sorprende el momento en que al abrir del sexto sello, estalla imponente sobre los hombres de aquel tiempo, que llenos de terror apostrofan así a los montes y a las rocas: "*Cadite super nos, et abscondite nos a facie sedentis super thronum, et ab ira Agni, quoniam venit dies magnus irae ipsorum, et quis poterit stare?*" (Ap. 6, 16 s. = Is. 2, 10-22).

Este día grande de la ira del Señor no es ciertamente un día de 24 horas (cf. Zac. 14, 7 y II Pet. 3, 8). Hay sobre él una literatura inmensa, y de ella se desprende que no será una manifestación momentánea de terror, sino que la actuación o intervención divina se desarrolla en varios actos sucesivos que podrían titularse así: La hecatombe de Idumea (Is. 34, 1-8 = Ap. 6, 12 ss.; cf. Abd. 15 ss.), la del valle de Josafat (Joel 3, 12 s. = Ap. 14 fin; cf. Zac. 14, 4 s.), y la de Armagedón contra el Anticristo y sus huestes (Ap. 16, 16; 17, 14; 19, 11 ss.; cf. Is. 63, 1-6), por no citar más que las más salientes. El que Edom, Josafat y Armagedón sean todos nombres simbólicos, no empece a la verdad del evento.

El vulgo, al confundir el acto del valle de Josafat con el juicio final, confunde el juicio de vivos con el de muertos, y tantas otras cosas que lleva consigo esa primordial confusión, y es la primera y principal la de cerrar en ese punto el horizonte terrestre, cuando tanto Joel, autor de la denominación, como los demás profetas y el propio

Evangelio lo dejan abierto al reino mesiano (cf. Joel 3, 17 ss.; Sap. 3, 7 s. = Mt. 13, 41 ss.), el mismo al que real o simbólicamente concede San Juan un lapso de tiempo de mil años antes del juicio final (Ap. 20).

Este sería el segundo aspecto del juicio universal: la misericordia tras la ira; una como continuación del mismo juicio de vivos, según la consabida ecuación hebraica entre "rey" y "juez", "reinar" y "juzgar", "reinado" y "juicio". Nada, en efecto, más averiguado que la finalidad funcional del juicio social y universal de vivos, que es la de hacer limpieza general de los impíos, para que los justos puedan caminar libremente: Compendiosamente lo dice el Señor en la moraleja de la parábola de la cizaña:

"Mittet Filius hominis Angelos suos et colligent de regno ejus omnia scandala, et eos qui faciunt iniquitatem; et mittent eos in caminum ignis. Ibi erit fletus et stridor dentium. Tunc justi fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum. Qui habet aures audiendi, audiat" (Mt. 13, 41 ss.)

Este reino de Dios, en que se hace esa limpieza general, es todavía *hujus temporis Ecclesia*, como nos advierte San Gregorio a propósito de este texto, o lo que es lo mismo, estamos todavía en el juicio universal de vivos, pues no se comprende qué significación, ni finalidad, podría tener el acto de quitar escándalos en un juicio final de muertos.

De los tres enemigos del hombre, aquí se da jaque mate al mundo, que esto y no otro sería el *finis saeculi* de que ahí se trata, eliminando los grandes escándalos públicos, en que el mundo tiene toda su fuerza maléfica, que por eso dice de él el Señor en otra parte "*Vae mundo a scandalis!*" (Mt. 18, 7). A seguida del mundo (Ap. 18 y 19) se le quita la fuerza seductora al demonio su aliado (I Jn. 5, 19; cf. Ap. 12), porque se le aherra en el abismo, "ut non seducat amplius gentes" (Ap. 20, 3). Y libre así el hombre de sus dos grandes enemigos externos, gozará en consecuencia de esa paz externa y bienestar social envidiable, que tanto ponderan los profetas, y que no hay por qué desdenar, pues será un don del Mesías, muy de procurar y agradecer después de tantas guerras y persecuciones.

Continuará todavía como antes la lucha interna por la adquisición de la virtud en cada hombre, aunque muy facilitada por la eliminación de los dos grandes enemigos externos, que tanta parte tenían en sus determinaciones; con lo que el camino del bien y la justicia quedará llano y expedito para todos, aun los menos dotados, de modo que pudo decir el profeta: "Et erit ibi semita et via, et via saneta vocabitur: non transibit per eam pollutus, et haec erit vobis directa via, ita ut

stulti non errent per eam" (Is. 35, 8), fruto sazonado todo ello de la limpieza general de maleantes (Is. ib.; cf. Ap. 11, 18, etc.) ¡Cuán bien se presagia y celebra este deseable cambio de la vida social en el precioso y alentador salmo 36 (37)!

### 3. EL CARÁCTER SOCIAL DEL JUICIO UNIVERSAL

Pero con lo hasta aquí expuesto no aparece suficientemente claro el carácter social del juicio universal de vivos. No basta, en efecto, establecer la eliminación de los impíos en masa, con el fin de que campeen los justos libremente. Hay que expresar además lo que ya se sobreentendía, y es que esos impíos estaban organizados en sociedad, la sociedad del último anticristo, y es esa sociedad escatológica de los impíos, infieles, incrédulos y apóstatas, la que se hará desaparecer en el juicio universal, para que pueda campaar libremente la sociedad de Cristo, que es la Iglesia. No se trata ya de la fundación de la Iglesia, o implantación del reino de Cristo entre los hombres, sino de quitar de en medio el reino del anticristo, para que campee libremente el reino de Cristo ya existente.

Este es en sustancia el fin y desenlace de todas las profecías (cf. Hab. 2, 3), y a él se refiere San Pablo, cuando escribe compendiosamente: "Deinde finis; cum tradiderit regnum Deo et Patri, cum evacuaverit omnem principatum, et potestatem, et virtutem." Oportet enim (sic. gr.) *illum regnare* (I Cor. 15, 24/25). Lo que antes llamábamos limpieza general de los impíos, es ahora *evacuación*, o quite de en medio, que importa aniquilamiento, no mero aplastamiento, de toda otra potestad que se supone hostil a la regia potestad de Cristo, porque es necesario que Cristo, y sólo Cristo, reine.

Esa es la perspectiva escatológica de los profetas de Israel, a comenzar desde David (Ps. 2 y 109 [110]: cf. Heb. 10, 13), los cuales al juicio y exterminio universal de las naciones hostiles al pueblo de Dios, hacen seguir el pacífico reinado mesiano: "*Et erit Domino regnum*, que concluye Abdías: *Et erit Dominus Rex super omnem terram*", que explica Zac. 14, 9 (cf. 14, 5), y así una multitud de equivalentes lugares paralelos.

Mas en este particular es singularmente expresivo el profeta Daniel, cuando tras el reinado de las cuatro bestias y quema del cuerpo de la cuarta y última, quitado en juicio el poder también a ésta, el ejercicio de toda potestad y la grandeza del reino subceleste se trasfiere al Hijo del hombre, que viene sobre las nubes (= Ap. 1, 7; Mat. 24, 30; 26, 64 y par.) y al pueblo de los santos del Altísimo (Dn. 7, 11 ss.).

La venida del Señor sobre las nubes nos traslada de un vuelo al plano escatológico, o de su segunda venida. El Señor volverá de la manera que se fué (Act. 1, 11). En una nube subió al cielo, y entre nubes volverá a juzgar a los hombres; y precisando más, en los torbellinos del Austro, como se le reveló a Zac. 9, 14 (cf. Hab. 3, 3). Suponer que esa venida del Señor, cabalgando sobre las nubes, es ambivalente de la primera y segunda venida no lleva camino, pues en cuantos lugares habla de tal venida la Escritura, que son unos seis o siete, constantemente se refiere a la segunda, y sólo a la segunda. Y por consiguiente, el reinado del Señor y de los santos, que a esa venida *cum nubibus* se sigue, es de un carácter manifiestamente escatológico.

No se trata, pues, ahí del establecimiento del reino mesiano entre los hombres con la fundación de la Iglesia histórica, sino de dar a ese mismo reino, ya fundado, libertad y grandeza única ("magnitudo regni quae est subter omne caelum", de Dn. 7, 27), en una Iglesia escatológica, que no puede ser sino continuación de la Iglesia histórica, pero en mejores condiciones, por la eliminación de todo otro poder adverso.

Cada vez que se hace más evidente el paralelismo entre las antiguas profecías y el Apocalipsis, que las sintetiza sistematizándolas (cf. Ap. 10, 7), en hacer seguir al juicio universal de las naciones, el tan traído y llevado reinado mesiano, allí con una perspectiva terrestre indefinida, aquí con un margen concreto, real o simbólico, de mil años. Ni es difícil dar con la razón de esa diferencia, como ya insinuábamos, y es que los antiguos profetas no conocían el juicio final subsiguiente, que es el tope obligado de la historia humana.

Por lo demás el reino apocalíptico de Cristo, superada esa barrera, meramente extrínseca, será no sólo indefinido sino eterno, según se anuncia en Ap. 11, 18, en consonancia con Dn. 7, 27; Is. 9, 7 (cf. Lc. 1, 32 s. etc.).

#### 4. EL MISTERIO DE LA INIQUIDAD

El bloque de las potestades hostiles a Cristo, que serán quitadas de en medio en su parusía, no es más que la prolongación y organización de las potestades humanas, que penetradas de espíritu satánico, más contradicción hicieron en el curso de la historia al reino de Dios entre los hombres, representado éste primero en Israel y luego en la Iglesia de Cristo.

Daniel vió figurado ese bloque nefasto en la estatua que en sueños se le mostró al rey de Babilonia (Dn. 2), la cual en sus partes mayo-

res, señaladas da arriba abajo, representaba a los cuatro grandes imperios por venir, antecesores del reino mesiano. Ultimo de ellos el de Roma, dividido luego en occidental y oriental, estaba adecuadamente figurado en las dos piernas, de donde salieron los varios estados modernos, significados en número redondo en los diez dedos de entrambos pies.

Roma, el derecho romano y su cultura, es el signo de toda nuestra civilización, que lleva camino de hacerse universal; y cuando los estados que en número simbólico de diez, integran esa unidad, se mancomunan contra la Iglesia de Cristo, habrá llegado el reinado del dragón rojo (Ap. 12), provisto de siete cabezas y diez cuernos, animados todos del mismo espíritu, y con ello la humanidad habrá entrado de lleno en los tiempos apocalípticos. Es el misterio de la iniquidad (II Thes., 2, 7), que grabado como un estigma en la frente de Babilonia-Roma llegará a su culminación cuando la rija el último anticristo (Ap. 17, 3 ss.).

No nos convencen los que quieren ver ya cumplido todo esto en la Roma de los Césares, o en los Césares de Roma pagana; y las mismas dificultades con que tropiezan al intentar hacer la aplicación, son una señal evidente de que no han dado de lleno en el blanco. Una cosa es el que el misterio de la iniquidad se dibujara ya en la Roma pagana, perseguidora de la Iglesia naciente, y otra muy diferente el que ese misterio se manifestara allí entonces, ni nunca, en todo su desarrollo, y no más bien en otra ciudad, imperio o nación, que mejor recogiera su herencia de hegemonía universal, juntamente con su espíritu adverso al Cristianismo.

La Babilonia apocalíptica sería así, no la Roma cesárea, ni menos la papal, sino el mundo civilizado en general, todo él de signo romano, con una organización política colosal, fundamentada primero a espaldas del Evangelio—el dragón rojo (Ap. 12)—, y luego directamente contra él—la bestia su heredera (Ap. 13)—. Sería esto por otras palabras, la general apostasía de las naciones, abocada a la venida del hijo de pecado. (II Thes. 2, 3; cf. Rom. 11, 19 s.), el último de una serie de anticristos (I Jn. 2, 18. 22; 4, 3; II Jn. 7), que regirá algún día los destinos de esa Babilonia (Ap. 17, 3), centro y complejo a la vez del mundo anticristiano.

Ni el cuadro de sus crímenes (Ap. 17), ni menos el de su castigo (Ap. 18), como acto que es de juicio inexorable, puede convenir a la Roma pagana. Sabemos, en efecto, que Cristo en su primera venida, no vino a juzgar sino a salvar el mundo (Jn. 3, 17). El mundo pagano

había justamente excitado la ira de Dios (Rom. 1, 18 ss.), mas por esta vez se determinó a perdonar al mundo sus pasados extravíos (Rom. 3, 25), haciendo la vista gorda (*despiciens*) sobre los tiempos de ignorancia de la paganía, e invitando a todos a que hagan penitencia, antes que venga el juicio que hará en su día el Resucitado (Act. 17, 20 s.).

Ese día no es ciertamente aquel en que Nerón incendió a Roma, o en que Roma pagana cayó bajo las armas de Constantino, ni menos la Roma, ya cristiana, a manos de los bárbaros del norte. A nada de eso se parece el incendio de la Roma apocalíptica, que es sin duda uno de los actos más característicos del juicio universal de las naciones o de vivos.

San Pedro en su segunda canónica abunda en los mismos sentimientos. Piensan algunos impacientes, que el Señor tarda en volver a cumplir sus promesas de destruir la impiedad y establecer la justicia en la tierra—común enseñanza profética del Antiguo Testamento, injertada en el Nuevo—. No hay tal. Lo que hay es que el Señor es longánimo, y ha dado un plazo de salud al mundo: “Et Domini Nostri longanimitatem salutem arbitramini, sicut et carissimus frater Paulus secundum datam sibi sapientiam scripsit vobis” (II Pet. 3, 15).

Para concluir, diciendo mucho en pocas palabras, la Babilonia apocalíptica no es el mundo pagano, sino el mundo apóstata, o renuente, en una palabra, el anticristiano: es la antiiglesia que tendrá por cabeza al anticristo; es el cuerpo de la cuarta y última bestia, destinado al fuego (Dn. 7, 11); es la gran ramera, o la esposa infiel, que ha de ser quemada y aventada (Ap. 18), para dar libertad y holgura a la fiel esposa de Cristo, que es la Iglesia, y ante el castigo de su rival se prepara próximamente a celebrar sus bodas con el Cordero divino (Ap. 19, 7 ss.) en el pacífico reinado subsiguiente (Ap. 20).

La articulación entre el reinado mesiano y el juicio punitivo de la gran ramera, no puede ser más estrecha, y creemos que con ello queda bien probada la futuridad escatológica así del juicio como del reinado, que se presenta como su natural continuación. Cabalmente se quita del medio a la ramera, para que campee libremente la esposa, engalanada con las obras santas de los justos (Ap. 19, 18; cf. Mateo 13, 43).

Con esto tenemos fuera de combate a uno de los grandes enemigos del hombre, que es el mundo. Vamos a ver, si a la sazón, corre igual suerte su aliado el demonio.

## 5. EL AHERROJAMIENTO DE SATÁN

Se han empleado tantas palabras y gastado tanta tinta y papel, para probar que estamos ya en el mejor de los mundos, porque va a hacer veinte siglos que Satán fué arrojado al abismo y aherrojado allí tan fuertemente, que no puede dañar sino al que se le acerca.

Del aherrojamiento de Satán en los abismos habla San Juan en Ap. 20, 3. Pero antes había escrito en su primera epístola estas palabras: "Mundus totus in maligno positus est" (I Jn. 5, 19). Y San Pablo a su vez precisa: "Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in caelestibus" (Eph. 6, 12). Y San Pedro remacha con viveza: "Adversarius vester diabolus, tamquam leo rugiens, circumit quaerens quem devoret, cui resistite fortes in fide" (I Pet. 5, 8 s.). El arma de la fe contra el diablo, es la misma que San Juan nos manda esgrimir contra su aliado el mundo: "Haec est victoria quae vincit mundum, fides nostra" (I Jn. 5, 4).

Por los textos aducidos, y otros que se podrían aducir, aparece manifiesta la fuerza seductora, que para los Apóstoles conserva el demonio, aun después de establecida en el mundo la nueva economía. Mas para que no se juzgue pasajero ese estado de cosas, y que con el desarrollo posterior del cristianismo cesó automáticamente el maleante vagabundeo de Satán, véase el uso tan frecuente que de los textos alegados hace la Iglesia en su liturgia; y en lo que atañe al momento actual, nada mejor para mostrar su fe y esperanza en este punto, que la oración ordenada por León XIII al sacerdote para después de la misa rezada:

Sancte Michael Archangele, defende nos in proelio; contra nequitiam et insidias diaboli esto praesidium. "Imperet illi Deus" supplices deprecamur. Tuque princeps militiae caelestis Satanam aliosque spiritus malignos, qui ad perditionem animarum pervagantur in mundo, divina virtute in infernum detrude.

Aquí la Iglesia, con manifiesta alusión al citado texto de San Pablo y al discutido capítulo 20 del Apocalipsis, nos enseña abiertamente dos cosas: 1.<sup>a</sup> Que Satán no está aherrojado ni mucho menos, de manera que no seduzca (Ap. 20, 3). 2.<sup>a</sup> Que algún día, sin embargo, lo estará, pues ella no puede ser desofda.

No negamos que con la primera venida de Cristo Satán fuera ya ligado de alguna manera, y aun de muchas maneras, pero no fué ligado

y aherrojado en el abismo de la manera que expresa el texto apocalíptico, ut non seducat amplius gentes. Y tal manera es cabalmente la que pide la Iglesia con la oración litúrgica "Satanam aliosque spiritus malignos, qui ad perditionem animarum pervagantur in mundo, in infernum detrude". Y de aquí nuestro argumento: Tal aherrojamiento está aún por venir. Pero tal aherrojamiento vendrá infaliblemente, en fuerza de la oración y de la profecía, y con él el reinado de los mil años que a él va vinculado (Ap. 20, 3 s.).

No negamos tampoco la identidad por todos reconocida del reino de los mil años con el reino fundado por Cristo en su primera venida. Como es, o puede ser, el mismo, el soldado que lucha en la guerra y el que goza luego del triunfo, así la Iglesia inmortal que ahora lucha con las armas de la fe, es la que luego, en el mismo campo de batalla, gozará del triunfo obtenido sobre sus dos grandes enemigos, el mundo y su aliado el demonio.

¡Oh si entendiera de una vez el mundo lo que el Espíritu Santo proclama constantemente por la Iglesia, es a saber, "quia princeps hujus mundi jam judicatus est" (Jn. 16, 11), y sólo falta ejecutar de lleno esa sentencia, que alcanzará asimismo al mundo, si no deja de conspirar con Satán! ¿Cuándo vendrá esa ejecución? Cuando, al sonar de la séptima trompeta, haya cambio de guardia, es decir, el mundo cambie de soberano, para quedar *de hecho*, que de derecho ya lo está, a las órdenes de Cristo, según suenan estas voces: "Factum est regnum hujus mundi Domini Nostri et Christi ejus" (Ap. 11, 15), que es el hito y ápice final hacia el que hay que colimar los grandes vaticinios de los antiguos profetas sobre reino mesiano, según se dice expresamente en Ap. 10, 7: "In diebus septimi angeli, cum coeperit tuba canere, consummabitur mysterium Dei, sicut evangelizavit per servos suos prophetas."

Esas profecías no miran tanto al establecimiento de la Iglesia en el siglo presente, cuanto a su consumación en el siglo futuro, o tercer mundo de San Pedro (II Pet. 3, 7 ss.). De aquel había dicho San Pablo que pasa "praeterit figura hujus mundi" (I Cor. 7, 31), y aquí el ángel dice que está para terminar, "tempus non erit amplius" (Ap. 7, 6) pues un nuevo mundo está para alborear con el dicho cambio de guardia, o transferencia de poderes, al sonar de la séptima y última trompeta (Ap. 11, 15 ss.).

Cuanto a seguida se estampa en el Apocalipsis, desde el capítulo 12 al 20, no son más que los trámites de esa transferencia forzosa, con la eliminación sucesiva de sus adversarios en el juicio universal de las naciones o de vivos; y una vez apresado e inutilizado también Satán,

el primero (Ap. 12) y último adversario (Ap. 20), comienza el reinado efectivo de Cristo y sus santos a tenor de estas palabras sacramentales: "Et vidi sedes et sederunt super eas, et iudicium datum est illis" (Apocalipsis 20, 4; cf. Dn. 7, 27), con esa ecuación de los vocablos "juicio" "reinado", que ya conocemos, y que San Pablo consagra, cuando con-jura a Timoteo por Jesucristo, "qui iudicaturus est vivos et mortuos per adventum ipsius et regnum ejus" (II Tim. 4, 1).

## 6. EL REINADO DE CRISTO CON SUS SANTOS

La destrucción de Babilonia-Roma y los terribles golpes de mano de Edón, Josafat y Armagedón, con el subsiguiente aherrojamiento de Satán, constituyen los actos capitales, para la limpieza de los maleantes en el gran juicio escatológico de vivos, de carácter francamente social. Preparado así el terreno, el reinado pacífico de Cristo con sus santos que es el reverso de ese juicio puede comenzar.

Muchos, sin atender a la articulación inmediata de tales acontecimientos, trasladan a la historia de la Iglesia ese reinado, haciéndole comenzar bien en la fundación de la Iglesia, bien en la paz constantiniana, bien en la institución del Sacro Romano Imperio. Mas para la solución de los problemas que suscita este extraño reinado, poco o nada aprovecha hacer histórico ese período, pues el asunto primordialmente es cuestión de naturaleza y no de tiempo, y la naturaleza subsiste la misma, lo mismo en un tiempo que en otro.

¿Qué es en realidad lo que en Ap. 20 se quiso significar con ese singular reinado? He ahí el problema. La solución al problema así planteado, no es fácil captarla en todos sus extremos, pero bien se deja captar en algunos de ellos, siempre que no se disloque el evento del ambiente escatológico, en que aparece enclavado, pues aquí todo cuanto prepara acompaña y sigue a ese reinado, todo reviste ese carácter...

Y comenzamos por notar que preferimos aquí el nombre de "reinado" al de "reino", porque eso hay aquí realmente, un reinado especial de Cristo dentro de su único reino que es la Iglesia, ya que es cosa averiguada que dentro de un mismo reino puede haber varios reinados o maneras de reinar. Así se comprende por qué los santos correinantes no parecen ser todos, sino algunos escogidos (Ap. 20, 4; cf. 17, 14), ni se dicen constituir el reino, sino reinar con Cristo (Ap. 20, 4. 6). Lo que se supone *in recto* es el reinado; el reino solo está *in obliquo*.

Apurando más el concepto de reinado, según la ecuación varias veces apuntada, reinado es aquí un equivalente de juicio, que por eso se dice al constituir los correinantes "*Et iudicium datum est illis*"

(Ap. 20, 4), una verdadera continuación del juicio universal de vivos, antes dirigido contra los impíos (la ira), y ahora en favor de los justos (la misericordia). Tomados, pues, específicamente “juicio” y “reinado” son el anverso y el reverso de un mismo juicio universal, tomado en sentido genérico. Es el que todos esperamos, cuando decimos “Desde allí ha de venir a juzgar a los vivos.”

Con esto habríamos dado una explicación cómoda a la promesa del céntuplo en la palingenesia (Mt. 19, 28 s. y par.); cuya inteligencia si-gue fluctuante hasta el presente. Según la promesa, los Apóstoles y cuantos sigan sus huellas, serán asesores (= correinantes) de Cristo en el juzgar. Mas ¿en cuál acto judicial? No ciertamente en el final de muertos, pues ni rastro de ello se descubre en la descripción que de él se hace, lo mismo en Mt. 25, 31 ss., que en Ap. 20, 11 ss. Será por tanto en el universal de vivos. Y esta conclusión, que por exclusión sacamos aquí, nos la da en términos San Pablo, cuando dice: “An nescitis quoniam sancti de hoc mundo iudicabunt?” (I Cor. 6, 2). Y porque nadie pensase que una tal palingenesia judicial había comenzado ya, según la acepción que a esa palabra da el Apóstol en Tit. 3, 5 (cf. Jn. 3, 3 ss.), se dejó decir poco antes: “Nolite ante tempus iudicare, quoadusque veniat Dominus” (I Cor. 4, 5).

La palingenesia judicial coincide, pues, con la parusía, o venida del Señor a juzgar, en primer término con el juicio de vivos, en que el Señor tendrá asesores, a diferencia del final de muertos, donde no aparecen los asesores por ninguna parte, sino que todos, justos y pecadores, nos presentaremos ante el tribunal de Cristo para ser juzgados, hecho éste al que aludiría el Apóstol cuando escribe: “Omnes enim nos manifestari oportet ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis prout gessit, sive bonum, sive malum” (II Corintios 5, 10).

No obstante la distinción bíblica entre el juicio de vivos y el de muertos, Cristo no vendrá dos veces a juzgar, sino que en una misma venida y parusía continuada, el Señor juzgará primero a los vivos en un juicio-reinado harto complejo, y luego a los muertos en el juicio final harto sencillo, con que acaba el orden temporal y comienza el eterno.

## 7. LAS DOS RESURRECCIONES

En función de los dos juicios San Juan pone dos resurrecciones. Los de la primera resucitan para juzgar, o sea reinar, en el juicio de vivos, y los de la segunda para ser juzgados en el juicio final de muer-

tos. La primera es propia de algunos felices privilegiados; la segunda es común a buenos y a malos, no exclusiva de los malos como sostuvo el error de Nepote.

A la resurrección primera, o de privilegio, parece aludir el divino Maestro, hablando de aquellos, "qui digni habebuntur saeculo illo et resurrectione ex mortuis" (Lc. 20, 35). Eco de estas palabras del Señor serían las expresiones apocalípticas: "Beati mortui qui in Domino moriuntur amodo" (Ap. 14, 13 gr.): "Beati qui ad coenam nuptiarum Agni vocati sunt" (Ap. 19, 9; cf. 3, 20): "Beatus et sanctus qui habet partem in resurrectionem prima" (Ap. 20, 6). No es de extrañar que en antiguas liturgias se pidiese el tener parte en la resurrección primera.

Admitido sin mayor dificultad todo esto, pues *non potest solvi Scriptura*, surge la cuestión batallona sobre si la primera resurrección es o no corporal, ni más ni menos que la resurrección final de buenos y malos. Nosotros nos podríamos ahorrar en meternos en esta cuestión, pues según el plan que aquí nos hemos propuesto, no nos interesa tanto investigar la naturaleza íntima de las cosas, cuanto su futuridad escatológica. Una vez establecida ésta, y articulado el acontecimiento en la serie de los del mismo plano, nos debíamos dar por satisfechos.

Como no podía ser menos, ante la evidencia del sagrado texto, a la resurrección primera todos la articulan con el reinado de los mil años, pero a tenor del puesto y significación que a ese reinado se concede, así es la significación mínima que se da a la resurrección primera. ¿Comienza el milenio con el cristianismo? Pues esa resurrección significaría el paso de las almas a la vida nueva. ¿Comienza con la paz constantiniana? Entonces esa resurrección sería el culto tributado a los mártires tras las persecuciones sangrientas. ¿Comienza con la institución del Sacro Romano Imperio y destrucción de la herejía iconoclasta? Pues la tal resurrección significaría el triunfo del culto de los santos en la liturgia cristiana. ¿Comienza, en fin, el milenio, según los escatologistas con el reinado de Cristo con sus santos, como una continuación necesaria del juicio universal de vivos? Entonces la significación mínima que se concede a la resurrección primera, es la exaltación de las almas de los mártires, confesores, etc. (cf. Ap. 20, 4) en la participación de la potestad real y judicial de Cristo en el juicio-reinado universal de vivos, según promesas muchas veces repetidas:

"In regeneratione (gr. palingenesia), cum sederit Filius hominis sedebitis et vos..." (Mt. 19, 28 y par.): "Qui vicerit dabo illi potestatem super gentes" (Ap. 2, 26): "Qui vicerit dabo ei

sedere mecum in throno meo" (Ap. 3, 21): "An nescitis quoniam sancti de hoc mundo iudicabunt? (I Cor. 6, 2). Es cuanto dice San Juan: "Et iudicium datum est illis..., et regnaverunt cum Christo mille annis." Y antes había dicho el Maestro: "Tunc iusti fulgebunt sicut sol in regno Patris eorum" (Mt. 13, 43). Y antes el autor de la Sabiduría, recogiendo toda la tradición profética: "Fulgebunt iusti et tamquam scintillae in arundinetis discurrunt. Iudicabunt nationes et dominabuntur populis, et regnabit Dominus illorum in perpetuum" (Sap. 3, 7 s.), etc.

La significación mínima de resurrección, dicha también espiritual en oposición a la corporal, se salva en todas las explicaciones del milenio, lo mismo en las históricas que en la escatológica. Para nuestro objeto esto debería bastar. Si insistimos, pues, en mover la cuestión de la significación máxima, es decir, de la corporalidad de los resucitados, no es por exigencias del milenio, nótese bien, sino por otra razón más poderosa, que nosotros no acertamos a eludir.

Es el caso que San Juan presenta las dos resurrecciones, como complementarias la una de la otra (Ap. 20, 5). En la primera resucitan los dichos, y en la otra, al cabo de los mil años, "los demás", "los restantes" (coeteri, οἱ λοιποί). O se admite, pues, que es corporal la primera resurrección, o se niega la universalidad de la resurrección corporal, pues en la general no resucitan más que "los restantes". Según el sentido obvio del sagrado texto, solo admitiendo que también la primera resurrección es corporal, se salva el dogma de la universal resurrección de la carne, resucitando *parte* en la primera (Ap. 20, 4s.) y *los demás* en la final (Ap. 20, 5. 12 s.) y entre ambas todos, y no hay más que pedir.

Objétase contra la resurrección corporal bipartida, que los muertos han de resucitar todos *simul*, o como dice la Escritura, "*in novissimo die*" (Job. 19, 25; Jn. 6, 39 ss.; 11, 24), in momento, in ictu oculi, in novissima tuba" (I Cor. 15, 52).

Es probado que la resurrección será *simul*, pero no con simultaneidad absoluta, sino relativa, lo que implica el "*in novissimo die*", que es de una latitud indefinida. Se trata del día grande y terrible del Señor, por otro nombre la palingenesia, que más que un día de veinticuatro horas (cf. Zac. 14, 7), se parece a uno de aquellos días gene-siácos, proporcionado a la grandeza del obrero y de las obras que en él se realizan, de las cuales hemos expuesto algunas. La misma amplitud tiene el "*in novissima tuba*", que es la séptima y última trompeta apocalíptica (Ap. 11, 15 ss.), con que se anuncia ese día grande y te-

rrible del Señor, el día del juicio-reinado, que ya anunciaron antes los profetas (Ap. 10; 7) y que luego se describe por menor desde el cap. 12 al 20 del Apocalipsis. Ambas resurrecciones, pues, la primera y la final, tendrán lugar en ese grande y terrible día novísimo.

Lo de "in momento, in ietu oculi", más que a la simultaneidad miraría a la instantaneidad de la resurrección, sea la primera, sea la segunda, como se dió ya una vez en la de Cristo y su Madre, y hubo de darse tal vez en la de otros santos resucitados (cf. Mt. 27, 52 s.).

Las expresiones claras y terminantes de Ap. 20 sobre ambas resurrecciones no pueden ceder ante otras menos matizadas del sagrado texto, salvo siempre el juicio inapelable de la Madre Iglesia, al cual nos remitimos en esto como en todo.

#### 8. PRESENCIA DE LOS RESUCITADOS EN EL REINO

Es evidente que si Cristo ha de venir a juzgar y reinar entre los vivos, que ha de estar entre los hombres con una presencia diferente de la que antes tenía. Esa será la parusía.

Pero una cosa es la presencia, todo lo real y eficaz que se quiera, y otra la visibilidad. Según la respuesta del S. O. del 12 de julio de 1944, ésta no se puede enseñar seguramente: "visibiliter in hanc terram regnandi causa esse venturum, tuto doceri non potest", al menos por lo que atañe al reinado de los mil años, que es el objeto directo del decreto.

Y nosotros, algunos años antes en nuestra *Summa isagógico-exegética in libros [N. T.]*, Romae, 1940, pág. 280/281, haciendo extensiva la doctrina a los santos correinantes, escribíamos:

Christus vero et sancti suscitandi, qui digni habebuntur saeculo illo et resurrectione, non remanebunt in terra visibiles, ut tenuerunt chiliastae insani (Cerinthus, Montanus, Nepos, Apollinaris), forsitan et chiliastae sani (Justin., Iren., Hipol., Tertull., Lactant., alii), sed potius invisibiles, ut decet corpora incorruptibilia. Nimirum Descensio [Domini] destruet effectum Ascensionis; quare Christus et sancti in futuro regno mille annorum, erunt quidem inter homines [viatores], sed in eo ferme statu, in quo erat Christus suscitatus per 40 dies ante Ascensionem suam."

En sustitución de dos llamadas, no tan acertadas según nuestro modo de ver actual, se han entreverado esas dos palabras, que van entre corchetes. Lo demás está como en la *Summa*, que puede así considerarse como un feliz antecedente del decreto del S. O.

Hoy nos atreveríamos a precisar más la doctrina invisibilista, tomándola no sólo por más segura, sino por cierta. El Señor tras su espectacular Descenso (Script. pass.), bien diferente de su primera aparición y la de su obra entre los hombres (cf. Lc. 17, 20), se hace "el Dios escondido", de que nos habla Is. 45, 15. Lugar de su escondimiento, desde donde hará sentir fuertemente su presencia invisible, el novísimo templo de Jerusalén, dedicado al culto cristiano, y no al mosaico, pese a ciertas apariencias, y de cuya futura existencia apenas es posible dudar, dado que el último anticristo se lo disputará temerariamente al mismo Cristo, según II Thes. 2, 4; Ap. 11, 1 ss.; 13, 6; cf. Ez. 43, 7; Ag. 2, 7-10; Mal. 7, 1 etc., etc.

El nombre que al Señor se le dará en ese nuevo estado es el de "Señor de toda la tierra", como es de ver en Mich. 4, 13; Zac. 4, 14; Ap. 11, 4 etc., con relación manifiesta al novísimo templo. La nueva denominación rima bien con la doctrina de San Pablo sobre la sujeción a Cristo Jesús del *orbem terrae futurum*, sujeción que todavía no es un hecho, pero que lo será algún día (Hebr. 2, 5 ss.; cf. 10, 13). Ni son estos los únicos textos que ilustran tales atisbos.

La misma invisibilidad que a Cristo Rey hay que atribuir a los santos correinantes. Aun suponiendo que su resurrección es corporal, los santos han de estar en estado de invisibilidad respecto a los hombres viadores, lo mismo que Cristo, de cuya gloria y poder participan, y al parecer ni siquiera se establecerán en nuestro suelo, sino que se quedarán con Cristo en la región del aire, a donde subirán a encontrarle en su venida. A ellos se unirán no pocos de los que aún viven, pasando de un vuelo de la vida mortal a la inmortal:

"Quoniam ipse Dominus in jussu, et in voce Archangeli, et in tuba Dei descendet de caelo; et mortui qui in Christo sunt, resurgent primi. Deinde nos qui vivimus, qui reliquimur, simul rapiemur cum illis obviam Christo in aëra, et sic semper cum Domino erimus" (I Thes. 4, 15 ss.).

Es bien de notar esa ascensión a la vida inmortal de los que aún viven la vida terrestre, tan en conformidad con estas palabras del Maestro: "Tunc duo erunt in agro; unus assumetur et unus relinquetur. Duæ molentes in mola; una assumetur et una relinquetur" (Mateo 24, 40 s. y par.). Los que quedan aquí, naturalmente continúan su vida de viadores. Los que son arrebatados, comienzan a vivir su vida inmortal con Cristo, y con El juzgan a los sobrevivientes, y reinan sobre los hombres por mil años.

Si tras todo lo alegado, y serenamente expuesto, alguno exclamara todavía, como los cafarnaitas: “*durus est hic sermo et quis potest eum audire?*” (Jn. 6, 61), sin quitar una jota ni una tilde de lo dicho les podríamos responder con el Maestro: “*Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*” (Jn. 6, 64). Quitad de una vez para siempre de la imaginativa el espectro milenarista del visibilismo condenado. Trasformad, si os place, ese reinado de Cristo con sus santos en una peculiar protección y mimo (cf. Is. 66, 12 ss.; al. pass.) de Cristo y de los santos para con su Iglesia, la dulce esposa y madre dolorida. ¿Es que no ha de tener también ella su respiro en este suelo? ¿No lo tuvo Cristo su Maestro durante los 40 días que aquí permaneció con sus discípulos, hablándoles cabalmente del reino de Dios?

Lo de que la Iglesia es y será siempre militante en este suelo, tiene su más y su menos. Así lo pensaba el profeta Isaías, cuando cantaba alborozado: “*Loquimini ad cor Jerusalem et advocate eam, quoniam completa est militia ejus*” (Is. 40, 2). Dice que ha dejado de ser militante, *completa est militia ejus*, que así hay que leer con el hebr. *tsabá*, y no *malitia* que se introdujo en la Vulg. la razón de esa afirmación es clara. No hay *militia*, sin enemigos que vencer, normalmente externos, y los dos grandes enemigos que la Iglesia tenía, el mundo y el demonio, están o van a estar muy pronto fuera de combate. He ahí la razón de las albricias del profeta cien veces repetidas en esta segunda parte de su profecía, que es la consolatoria.

Queda, es verdad, el enemigo doméstico del *fomes peccati*, que seguirá moviendo guerra al hombre hasta su muerte, mas por ser de carácter personal, no afecta directamente a la sociedad, ni aun casi indirectamente, sin los otros dos. Dadme una sociedad donde se repriman eficazmente los escándalos públicos y no se dejen aflorar las sugerencias infernales, y yo os la doy pacífica y sosegada, no sólo con esa paz y seguridad interna, que siempre tuvo y tendrá la Iglesia, sino con esotra externa y social, que le hacía falta, y de que hablan en primer término, con profusión de figuras, los profetas.

¿Garantía de todo este orden de cosas? Cristo y los santos entre bastidores, en plan de protección perenne.

#### CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE

Como colofón a todo lo expuesto pongamos de resalto el nudo central de todo este drama y su desenlace fulminante.

El mundo todo estaba en poder de Satán, a quien por eso se llama repetidas veces el “*Princeps hujus mundi*” (Jn. 12, 31; 14, 30; 16, 11;

cf. Eph. 6, 12), y por vivir con él en infame contubernio, especifica San Juan que "mundus totus in maligno positus est" (I Jn. 5, 19). Vino Cristo a deshacer ese contubernio infame: "In hoc apparuit Filius Dei, ut solvat opera diaboli" (I Jn. 3, 8). Pudo condenar a ambos igualmente, mas optó por separarlos, dando al diablo sentencia de expulsión del mundo, y al mundo un plazo de salud (II Pet. 3, 15; II Corintios 6, 2 etc.), para que volviera a su Hacedor y Salvador: "Nunc iudicium est mundi: nunc princeps hujus mundi ejicietur foras, et ego si exaltatus fuero a terra, omnia traham ad meipsum" (Jn. 12, 31; cf. Heb. 2, 14). En el depósito de la fe hay, pues, un hecho indubitable, y es la sentencia de reclusión que pesa sobre el diablo, y la amenaza consiguiendo contra el mundo, si no se da por entendido (cf. Jn. 16, 8-11).

Desde la aparición de Cristo entre los hombres, el diablo no tiene sobre el mundo más que un dominio precario, que se irá restringiendo poco a poco con la acción constante de la Iglesia, mientras dura el plazo de gracia concedido al mundo. Pasado este plazo, a la obra *lenta* de la Iglesia sucederá la obra *violenta* del Señor en su parusía, "*in flamma ignis dantis vindictam iis qui non noverunt Deum, et qui non obediunt Evangelio*" (II Thes. 1, 8), juicio *inter vivos*, de un carácter eminentemente social, que según expusimos oportunamente, se desdobra en varios actos sucesivos. Paralelos a éstos hay una serie de actos misteriosos, ordenados a la expulsión efectiva del demonio, con que se le arroja primero del cielo a la tierra. (Ap. 12, 7-17) y luego de la tierra al abismo (Ap. 23, 1-3), como actualmente pide la Iglesia de continuo, y su oración no puede quedar defraudada.

El cielo de que es arrojado primeramente Satán, es el lugar simbólico de la Iglesia, donde aparece a San Juan la simbólica mujer apocalíptica (Ap. 12), "illa quae sursum est Jerusalem, quae est Mater nostra" (Gal. 4, 26), a tenor de estas otras palabras del Apóstol "Nostra conversatio in caelis est" (Phil. 3, 20). Ahí vienen variamente connotados los hijos de la libre. En la tierra, por el contrario, se simbolizan los hijos de la esclava, "filii Agar, qui exquirunt sapientiam, quae de terra est" (Bar. 3, 23), o sea los poderes mundanos, más o menos hostiles a la Iglesia. Pero aun de ahí será excluído Satán, cuando aniquilados los estados apóstatas, o renuentes, en el juicio universal de las naciones, se le hunda, por modo de decir, la tierra bajo los pies, y se le precipite en el abismo, que es su propio lugar bien merecido.

Excluído Satán del cielo y de la tierra, ocupan felizmente su lugar el Cristo vencedor y los santos vencedores (cf. Ap. 2, 26 ss.; 3, 21). A

la atmósfera maléfica, invisible, pero eficaz, del demonio y sus satélites (Eph. 6, 12), se sustituye esta vez la atmósfera benéfica, invisible también y mucho más eficaz, de Cristo Rey de los santos correinantes, en un reinado, que por razón de los vasallos es aún de condición terrestre, limitado en el tiempo y sujeto a ciertas vicisitudes humanas (Ap. 20; 7 ss.), para continuar después del juicio final (Ap. 20, 11 ss.) en un orden inmutable y eterno (Apocalipsis 21 y 22).

## II

### LA PRESENCIA DE ISRAEL EN EL REINO MESIANO

La presencia de Israel en las grandes profecías del Antiguo Testamento, como sujeto de las promesas divinas y aun como protagonista de las grandes empresas mesianas, es un hecho a todas luces evidente. Basta abrir, v. gr., cualquier página de Isaías, para ver que Israel llena el pensamiento del profeta, y ha de llenar algún día el mundo entero (cf. Is. 27, 6), cuando Jerusalén, antes desolada y desierta, vuelva a ser el centro de atracción e irradiación universales. La exégesis fluctúa al hacer la aplicación y dar la explicación de tales vaticinios.

#### 1. LA SOLUCIÓN HISTÓRICA

Leyendo aquellas afirmaciones en los profetas anteriores al cautiverio babilónico, se pudo pensar que tales promesas tuvieron su cumplimiento a la vuelta del dicho cautiverio bajo la égida de Zorobabel y Esdras. Y esa es en el fondo la explicación de ciertos exegetas. Se advierte, es verdad, un gran contraste entre la magnificencia de los vaticinios y la mezquindad de aquella restauración postbabilónica. No hay adecuación perfecta entre la profecía y su cumplimiento histórico, pero eso se debería, según dicen, al modo de expresarse los profetas, de un idealismo y patriotismo a toda prueba. Sin embargo, esta solución no pasa de ser especiosa en tantos casos.

Efectivamente, los autores postexílicos, que eran naturalmente los llamados a aplicar esos vaticinios a su tiempo, proyectan su cumplimiento a un tiempo posterior, como es de ver en la oración del autor del Eclesiástico, donde con alusión perpetua a los profetas anteriores, se expresa así en el capítulo 36:

6 Innova signa et immuta mirabilia. 7 Glorifica manum et brachium dextrum. 8 Excita furorem et effunde iram. 9 Tolle adversarium et afflige inimicum. 10 Festina tempus et memento finis, ut enarrent mirabilia tua. 11 In ira flammae devoretur qui salvatur, et qui pessimant plebem tuam inveniant perditionem. 12 Contere caput principum inimicorum dicentium: Non est alius praeter nos. 13 Congrega omnes tribus Jacob, ut cognoscaant quia non est Deus nisi tu, et enarrent magnalia tua: et hereditabis eos sicut ab initio. 14 Miserere plebi tuae, super quam invocatum est nomen tuum; et Israel quem coaequasti primogenito tuo. 15 Miserere civitati sanctificationis tuae, Jerusalem civitati requiei tuae. 16 Reple Sion inenarrabilibus verbis tuis, et gloria tua populum tuum. 17 Da testimonium his qui ab initio creaturae tuae sunt, et suscita praedicationes, quas locuti sunt in nomine tuo prophetae priores. 18 Da mercedem sustentibus te, ut prophetae tui fideles inveniantur: Et exaudi orationes servorum tuorum. 19 Secundum benedictionem Aaron de populo tuo, et dirige nos in viam justitiae; et sciam omnes qui habitant terram, quia tu es Deus conspexor saeculorum (Eccli. 36, 7-19).

Nótese la razón, tan significativa, que da de lo que pide a Dios, que es el haberlo prometido en su nombre los profetas anteriores, y en ellos y por ellos el mismo Dios, que contemplando sin celajes la serie de los siglos, no se puede engañar al revelarnos lo futuro. A tenor del contexto de los aludidos vaticinios, pudo pensar que su horizonte profético era la vuelta del cautiverio, pero El sabe muy bien que no es así, sino que hay que retroceder ese horizonte hasta otro tiempo (cf. Dn. 10, 14; Hab. 2, 3); y por eso pide al Señor que acorte las distancias, y le cumpla cuanto antes a su pueblo lo que tantas veces le tiene prometido, y ante todo la vuelta de las tribus, que por lo visto no quedó cumplida con la vuelta de aquella cautividad.

Alguien tal vez se inclinará a pensar que una tal interpretación de los antiguos vaticinios surgió en la mente del Sirácida a última hora, en vista de la decepción producida por la restauración postbabilónica. Pero la verdad no es esa. Ya a primera hora Zacarías, vuelto del cautiverio entre los primeros repatriados, en la recapitulación de vaticinios de los profetas anteriores, que hizo con ocasión de una consulta de Israel sobre el ayuno (Zac. 7 y 8), toma los dichos vaticinios con la misma proyección hacia un futuro indefinido; y antes había establecido el principio en que se funda esa proyección, y es que Jesús, Zorobabel y demás artífices de aquella restauración eran varones de presagio (Zac. 3, 8), y consiguientemente, toda aquella restauración histórica presagiaba una restauración ulterior.

## 2. LA SOLUCIÓN ALEGÓRICA

La manera más corriente de explicar tales vaticinios, es que en su sentido más profundo no miran a Israel, sino a Cristo y a su Iglesia, en quienes se concentra y sublima la obra de liberación y salvación, que en esos vaticinios se dibuja. Es verdad que allí suena Israel, y a Israel se hacen, según la letra, tan magníficas promesas, pero el espíritu de esos vaticinios trasciende evidentemente todos los lindes de la historia de Israel, y sólo en la redención mesiana, obra de Cristo y de su Iglesia, tienen explicación y aplicación cumplida.

Ni sería otro el pensamiento de San Pablo, cuando en oposición al Israel carnal introduce el Israel de Dios, al final de la epístola a los Gálatas, como expresión de los hijos de Abrahán según la promesa, en oposición a los hijos de Abrahán según la carne, de los hijos de la libre en oposición a los hijos de la esclava (Rom. 4; Gal. 4).

Como hijos de la promesa, los fieles cristianos, y no otros, serían el sujeto adecuado de las magníficas promesas mesianas, contenidas en los antiguos vaticinios, particularmente en los de signo babilónico. Ni sería otra la restauración ulterior, presagiada en aquella restauración histórica, que la fundación de la Iglesia y establecimiento del cristianismo, o ley perfecta de la libertad (Jc. 1, 25), en todo el mundo. Sepamos ver el espíritu que libera y vivifica a través de la letra que mata (II Cor. 3, 6. 17), la realidad a través de la figura, y eso es todo.

Hay aquí un gran fondo de verdad, pero rezuma todo ello alegorismo alejandrino, y no es ciertamente este carácter la mejor recomendación de esta manera de exégesis.

Desde luego, la letra que mata, en oposición al espíritu que vivifica, de que habla San Pablo (II Cor. 1. c.), no es, como quieren los alegoristas, la Escritura tomada en sentido literal, sino la ley mosaica de las obras en oposición a la justificación por la fe (II Cor. ib.; cf. Rom. 3, 27 s.). El alegorismo alejandrino, expulsado ya en buena hora de los libros históricos y didácticos de la Biblia, se ha refugiado como en un reducto inexpugnable, en un sector importante de los libros proféticos, y desde aquí impone todavía sus leyes, y las impondrá aún por algún tiempo. Pero desde el momento que en el sentido literal se admite universalmente la distinción de propio y traslaticio, que no percibió nunca bien la alegoría, no hay por qué mantener ese sistema de interpretación en los profetas. En ellos, como en el resto de la Escritura, ha de dominar en jefe el sentido literal, cuando propio, propio, y cuando trasladado, trasladado, siempre dentro de la unidad dialéctica del discurso.

Esa unidad dialéctica del discurso es cabalmente la que rompe la susodicha interpretación alegórica o espiritual, pues que suele aplicar una parte del vaticinio al Israel carnal y otra al Israel de Dios. Al Israel carnal la apostasía del pueblo, la conminación del largo cautiverio en castigo de sus extravíos, y un retorno cualquiera a su tierra, con no sé qué restauración anodina. Al Israel de Dios, en cambio, se le aplica la parte gloriosa del vaticinio, con una restauración específica en el reino mesiano y toda clase de bienes espirituales, los mismos, nótese bien, que a vuelta de otros muchos bienes materiales, le vienen prometidos al Israel carnal en desquite de tanto peregrinaje, humillación y servidumbre. Es típico, entre otros, el caso de la claudicante (Mich. 4, 6; Soph. 3, 19), prefigurada en la misteriosa cojera de Jacob (Gen. 32, 31), la cual como tal sería la Sinagoga, mas como recogida y colmada de favores sería la Iglesia.

Es evidente que una interpretación así, con esa vivisección del sujeto del discurso, no podía sostenerse en buena lógica, y ha comenzado a ser suplantada por otra, al parecer más racional, en que se cree salvar la unidad del vaticinio.

### 3. LA SOLUCIÓN HOMOLÓGICA

Los partidarios de esta solución discurren una manera de continuidad entre el neomosaísmo y el cristianismo. Entienden por neomosaísmo el mosaísmo renovado durante la restauración postbabilónica, informado de un espíritu de piedad más acendrado que nunca, y de una diametral repugnancia a la idolatría, nunca hasta entonces sentida en Israel. Una tal renovación del mosaísmo, con un espíritu nuevo, que constituye ciertamente el alma de aquella restauración, se presenta a la mente de estos exégetas como un avance del cristianismo, en el que históricamente habría de culminar, según el orden de la providencia.

Esa providencial ordenación del mosaísmo al cristianismo salvaría la unidad dialéctica del vaticinio en ese espíritu nuevo, que es el meollo de las grandes profecías mesianas, pues depositado como un germen del seno del mosaísmo Esdrino, había de florecer luego en el cristianismo integral, que sería así como su natural culminación. Y ese y no otro sería también aquí el pensamiento de San Pablo, plasticado en la figura del niño y del adulto en I Cor. 13 y Gal. 4.

La verdad es que en I Cor., con la figura del niño y del adulto no quiere plasticar la diferencia del judío al cristiano, sino el diferente grado de desarrollo en la vida misma del cristiano como tal, y así no

hay caso. En la epístola a los Gálatas ya quiere con tal figura significar el diferente modo de ser del judío y del cristiano, pero estos diferentes modos de ser, si externamente tienen alguna analogía, lo cual basta para justificar la figura, en realidad son dos modos antitéticos y no homólogos, cual es el del siervo y el del hijo, según este otro texto más explícito de Rom. 8: "Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus Abba (Pater)" (Rom. 8, 15). En esa adopción de hijos tenemos, a no dudarlo, el espíritu nuevo de las profecías mesianas, con que se excluye a todas luces el espíritu mosaico en la mente del Apóstol.

La supuesta culminación del mosaísmo en el cristianismo, sin solución de continuidad del uno al otro, es ciertamente contraria al pensamiento de San Pablo, así como al de San Juan, cuando razona, "quia lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est" (Jn. 1, 17).

A la verdad, en uno y otro Testamento hay elementos indiferentes y elementos característicos de uno o de otro. Al negar aquí el desarrollo vital del Viejo al Nuevo Testamento, no nos referimos a los elementos comunes o indiferentes, sino a los peculiares y característicos de cada uno, que son cabalmente los que entran en juego en los vaticinios de signo babilónico.

A menudo se nos anuncia en ellos, particularmente en los tres primeros grandes profetas, el establecimiento de un nuevo pacto que ha de suplantarse al antiguo, y si otras veces se nos promete con la vuelta del cautiverio la vuelta de realidades anteriores, con los incisos tantas veces repetidos "rursus", "sicut prius", "sicut ab initio", etc., eso no es más que la expresión de la parte corporal, pero ese cuerpo ha de ser vivificado por la infusión de un espíritu nuevo, que no es por cierto una renovación o intensificación del antiguo; y bajo este aspecto, que es el característico, ha de resultar necesariamente una realidad nueva (Rom. 6, 4; 7, 6; 12, 2; II Cor. 5, 7; Gal. 6, 5; Eph. 4, 24; Col. 3, 10) y no el desarrollo gradual de la antigua.

Cuando Cristo Nuestro Señor, en el sermón de la montaña, establezca que no vino a destruir la Ley, sino a cumplirla puntualmente (Mt. 5, 17 s.), esto debe entenderse en primer lugar de los elementos comunes a ambos Testamentos, como se ve en el desarrollo que de su afirmación hace inmediatamente; y en un sentido más profundo, sin duda quiso decir que a la sombra de la Ley sucede la luz del Evangelio, que es una realidad viviente (Jn. 1, 4), presagiada en tantos signos y figuras.

Como a la idea del artífice corresponde la obra, en que aquella se consuma, así lo que Dios planeó y de tantos modos y maneras nos manifestó en el Antiguo Testamento (Hebr. 1), por palabras proféticas, y aun por hechos e instituciones históricas, pronósticos del porvenir, eso es lo que Cristo vino a cumplir y a hacer cumplir en todos sus pormenores. Pero entre la revelación y su cumplimiento, por más adecuados que ellos sean, no hay más que relación de analogía, que nunca se podrá traducir en identidad o sucesión continua, como parece suponer el modo de ver que combatimos. El signo y lo significado pertenecen a dos órdenes diferentes, sin posible transición gradual del uno al otro.

El viejo y el nuevo Testamento, como realidades de dos órdenes distintos, hubieron de tener una formulación conceptual también distinta, y por consiguiente, no pudieron caer bajo una misma expresión profética unitaria. Un tal homologismo es imposible. Si el alegorismo rompía la unidad dialéctica del discurso, el homologismo, en cambio, nos brinda una unidad absurda de conceptos.

#### 4. LA SOLUCIÓN SINCRÉTICA

Aquí hemos dado desglosados varios sistemas de interpretación, pero en realidad a menudo se entrecruzan en un mismo intérprete y en una misma exposición. Tal vez no formulan en términos precisos esas distintas posiciones, pero ahora la una, ahora la otra, están presentes y palpitantes en la exégesis de muchos vaticinios, como una especie de cómodo achicadero por donde desaguar el desbordante contenido de los mismos.

Si bien o mal se encuentra la ecuación de la profecía con la historia de Israel, ahí se paran, sin más averiguaciones; pero si aquella rebasa, que es lo normal, la mezquindad de la historia, entonces se pone en juego uno de los otros dos sistemas, con puerta abierta hacia el mensaje evangélico, en que coincidirían y se darían la mano la profecía y la realidad, sin preocuparse mayormente de la unidad dialéctica del discurso, ya que el uno rompe la unidad del sujeto y el otro basta para el objeto.

Resultado: el menoscabo de los grandes vaticinios sobre el reino, y tras ese menoscabo el descrédito de la profecía. Como por tales sistemas de interpretación no se lograba una adecuación satisfactoria entre la profecía y la historia, es decir, entre el vaticinio y su cumplimiento, se ha ido asentando en la mente de muchos, que tales vaticinios hay que tomarlos así, *cum mica salis*, sin esa precisión, concreción

y determinación, que arrojan las palabras, y que a vueltas de infinitos ditirambos idealistas y rasgos nacionalistas de poetas orientales, sería arbitrario el pretender descubrir en esos vaticinios algo más que un común vago fondo mesiano, como un *substratum*, nada más que un *substratum*, de la nueva economía.

Es pacífico que se llegue a esa conclusión, no discurrimento *a priori* partiendo de algún principio cierto de hermenéutica, que no existe, sino *a posteriori*, en vista del incumplimiento, o cumplimiento inadecuado, de tales vaticinios según la letra, sin sospechar siquiera, que se pudo errar en la aplicación de ellos a un tiempo que no era el suyo, y que lo que no se ha cumplido hasta hoy, se podría cumplir algún día. "Distingue tempora et concordabis jura", decían los juristas romanos: "Distingue tempora et concordabis vaticinia", decimos y repetimos nosotros. Lo que no se ha cumplido aún, se cumplirá algún día, lo cual no quiere decir que no se haya de cumplir en Cristo y su Iglesia, pues "Jesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula" (Hebreos 13, 18).

Admitida la vigencia del sentido literal en toda la Escritura Santa, lo mismo en la profecía que en la historia, y en vista del cumplimiento exacto de tantos vaticinios, según es dado comprobar por las citas del Nuevo Testamento, nosotros a la letra del sagrado texto nos atenemos universalmente, según el principio básico de hermenéutica. Eso sí, a esa letra veneranda, unas veces la tomamos en sentido propio, y otras en sentido trasladado, según las exigencias del texto y del contexto, pero de una o de otra manera, en evitación de arbitrariedades, hay que salvaguardar las exigencias de la letra, ya gramaticales, ya retóricas, ya sobre todo lógicas, dentro siempre de la analogía de la fe y de las orientaciones de la Iglesia.

Ninguna de las cuatro soluciones dadas responde bien a tales exigencias. De ahí la necesidad de excogitar otra.

## 5. LA SOLUCIÓN ESCATOLÓGICA

Casi todos los grandes vaticinios mesianos, por no decir todos, tienen por sujeto a Israel y por objeto final su liberación y restauración definitiva en el nuevo pacto. Luego, so pena de ser falsos, al menos parcialmente, se han de cumplir concretamente en él. Si no se han cumplido, o no se han cumplido de lleno hasta el presente, hay que esperar que se cumplan algún día, como prevé San Pablo en el capítulo 11 de la epístola a los Romanos, y ahí es todo.

Con eso los vaticinios no se achican, reduciendo las promesas al círculo del pueblo de Israel, pues no excluyen las demás naciones, antes positivamente se incluyen en la participación de los bienes mesianos, con un acrecimiento de bienestar social en todos; "si enim amissio eorum reconciliatio est mundi, quae assumptio nisi vita ex mortuis?" (Rom. 11, 15).

Por eso los dichos vaticinios no dejan de ser mesianos, pues al cumplirse finalmente en Israel, "sine poenitentia enim sunt dona et vocatio Dei" (Rom. 11, 29), no dejan de cumplirse en Cristo y en su Iglesia, antes entonces se cumplirán en ésta con toda su plenitud, cuando se incorpore a ella Israel, que es el primero y principal destinatario de ellos.

Incorporado Israel a la Iglesia, automáticamente ocupará en ella el lugar de preferencia. Es un convidado de primera calidad, que retardó su entrada en el festín, pero una vez entrado en él, se le dará el puesto que le corresponde y que nadie podría disputarle.

Este es el punto culminante, que por regla general, el ojo del profeta sorprende el cinerama de la nueva economía, y desde ese punto de vista contempla el panorama de la salud mesiana, es decir, no desde su establecimiento en el mundo, sino desde la entrada de Israel en ella. Entre tanto se le espera. Esa es la actitud del Señor (Os. 3; cf. Hebr. 10, 13), y ésa ha de ser también la de sus fieles.

El Espíritu Santo, con delicadeza suma, de ese retardo de Israel reveló muy poco a los profetas. En cambio, les prodigó visiones y revelaciones sobre su puesto central en el festín, de manera que a la sazón no es él que aparece incorporado a los demás comensales, sino ellos a él (cf. Mich. 5, 3; Zac. 8, 23, etc.). Y es así que en los profetas de Israel la perspectiva mesiana es Sionocéntrica, en el sentido que Jerusalén, no es tanto el punto de origen de la nueva economía, cuanto el centro estable y permanente de atracción e irradiación universales.

Se trata de una situación privilegiada y duradera de ese pueblo, vuelto a su país y a su Mesías, después de su secular peregrinaje y abandono.

## 6. LA TEORÍA ANTIOQUENA

Con la solución escatológica, que es la nuestra, se da la mano la llamada teoría antioquena, para entender lo cual hay que hacer una excursión a la hermenéutica.

Es corriente en hermenéutica que el Espíritu Santo anuncia en la Escritura los futuros eventos, no sólo por palabras directas (*sentido literal*) sino también por medio de las cosas, personas, instituciones, acontecimientos, etc., de que trata, y que toma como signos, tipos, figuras, símbolos, presagios de otros mayores por venir, siempre en el orden de la salud mesiana (*sentido real*).

Esa significación de una cosa por otra depende de la libre voluntad de Dios, y así no podemos certificarnos de ella, si no es por una revelación directa literal, contenida en el texto mismo, o en otro diferente. En este segundo caso tenemos el sentido literal por un lado y el real por otro. Hecha, en cambio, la revelación por el texto mismo, se da propiamente un solo sentido, y ese literal, pero con dos objetos, no dispares, sino en la misma línea; de modo que con una misma letra se signifique el primero, y a través de él el segundo y principal.

Tenemos así todos los elementos de la llamada teoría antioquena, o *contemplación* de los grandes acontecimientos futuros del reino mesiano, vistos a través de otros de mucho menor importancia en la historia de Israel, y expresados unos y otros por una misma letra, que comenzando por referirse directamente al acontecimiento próximo, o tal vez ya presente, se va elevando poco a poco, hasta casi perderle de vista, y fijarse cada vez con más precisión en el objeto remoto. La relación entre ambos objetos es la de presagiente y presagiado, o cosa semejante, siendo siempre lo menos lo que presagia lo más. El criterio para descubrir la presencia del presagiado a través del presagiente, es la exageración misma, con que se describe a éste, y que es una hipérbole *sui generis*. Y como unas y otras indicaciones, las referentes al presagiente y al presagiado, se hacen en un mismo texto, con una misma letra, de ahí que ambos objetos sean literales, o lo que es lo mismo, tenemos no dos sentidos literales, sino un sentido literal con dos objetos.

Los exégetas antioquenos apreciaron ya este fenómeno literario, particularmente en algunos salmos, que según la numeración de nuestra Vulgata son el 15 ("Conserva me Domine"), el 44 ("Eructavit cor meum"), el 71 ("Deus iudicium tuum regi da") y el 88 (Misericordias Domini in aeternum cantabo"), donde se habla directamente de David o Salomón, pero con tal exageración en ciertos pasos, que la letra no tiene ya cabal sentido, si no es en el Mesías, a quien ahí presagian entrambos personajes.

El mismo fenómeno literario se advierte por todo el Protoisaiás, en las repetidas descripciones que hace de la incursión y destrucción del ejército asirio en Palestina, en tiempo del piadoso rey Ezequías,

de un color escatológico tan subido, que sin esa proyección, ulterior de la invasión y liberación histórica, sería el caso de exclamar con el poeta: "*Parturiunt montes, nascetur ridiculus mus.*" Mas, ¿quién se atreverá a poner esa tacha en el príncipe de los profetas, el grande y clarividente Isaías?

Pero en ninguna parte se ve tan claro y repetido ese fenómeno, como en el Deuteroisías, donde casi por todo él se describe anticipadamente la liberación y restauración de Israel, con un alcance y trascendencia francamente escatológicos en el futuro reino mesiano, aunque tomando siempre como punto de partida el célebre cautiverio babilónico, con la vuelta del pueblo a su país y su restablecimiento en él, pero con frase tan ponderativa que para decirlo con expresión vulgar, parece como si el profeta lo contemplara todo con cristales de aumento.

Y es que toda aquella mínima realidad histórica era el presagio de otra realidad, incomparablemente mayor, en el cautiverio secular de aquel pueblo, todo él de signo babilónico, porque sería Babilonia-Roma la que lo había de consumir (cf. Lc. 21, 20-24 y par.), y sólo cuando a la vuelta de todo Israel de ese secular cautiverio, en busca de su tierra y de su natural Señor, el prometido Mesías, se incorpore definitivamente a la Iglesia "*in novissimo dierum*" (Os. 3), será cuando se cumpla en toda su espléndida magnificencia la restauración prevista y predicada por el gran profeta de Israel, que "*spiritu magno vidit ultima*" (Eccli. 48, 27).

A Isaías y su contemporáneo Miqueas siguen en este punto importantísimo, que es el eje de las profecías, todos los profetas posteriores, los cuales vinculan a la caída de Babilonia y vuelta de su cautividad, no cualquier restauración, sino la restauración definitiva de aquel pueblo, que no abandonará ya más a su tierra ni a su Dios. Y esta perspectiva se perpetúa en el Apocalipsis de San Juan, donde el triunfo de la Iglesia, y en ella el del Israel (cf. Ap. 7; 21, 12 ss.), viene igualmente vinculado a la caída de la infame Babilonia (Ap. 17 y 18), cuyo simbolismo trascendente ya se explicó en la primera parte.

## 7. LOS ARTÍFICES DE LA RESTAURACIÓN

El alcance ulterior de los vaticinios de signo babilónico, al menos por lo que se refiere a la restauración de Israel, es afirmado en términos precisos por Zacarías, cuando hablando al sumo sacerdote Jesús, le dice: "*Audi Jesu, sacerdos magne, tu et amici tui qui habitant coram te, quia viri portendentes sunt. Ecce enim ego adducam servum meum orientem*" (Zac. 3, 8).

Cuantos activamente intervienen en aquella restauración histórica son varones de presagio, *virí portendentes*. Es la revelación positiva de que aquella restauración, tantas veces anunciada y celebrada por los profetas, no es más que un presagio de la verdadera restauración, que tendrá lugar bajo la égida del *tsémah* (Vulg. "oriens"), o retoño de la dinastía davídica. Esa revelación positiva, normalmente necesaria para dar a conocer la ulterior significación, puesta a veces por Dios en ciertos hechos, aquí se la pudo excusar, pues la letra misma que los vaticina, con su hiperbólica exageración característica estaba indicando suficientemente esa proyección hacia una restauración mucho más gloriosa, que no aquella modestísima (Esdr. 3, 12 cf. Ag. 2, 4; Zac. 4, 10), incapaz de satisfacer a las esperanzas concebidas en la lectura de tales vaticinios, no ya por los judíos carnales, sino aun por espíritus tan selectos como el autor del Eclesiástico (Eccl. 36).

Asegurados en este punto cardinal, vamos a investigar uno por uno los factores de esa ulterior restauración de Israel, presagiada en aquella restauración histórica, discurriendo de los artífices de la una a los artífices de la otra.

Zacarías, 1, 18 ss., tiene una visión, en que ve aparecer cuatro astas y luego cuatro artesanos. En las cuatro astas—número que implica universalidad—vienen significadas las naciones que aventaron de su tierra a Judá e Israel, o ayudaron a sus aventadores. En los cuatro artesanos vienen significados los artífices de la restauración, que Isaías viera anteriormente, cuando exclama: "Ya vienen aprisa los que levantarán tus ruinas y tus asoladores huirán lejos de ti" (Is. 49, 17).

Aunque el número de cuatro indique universalidad, aquí nos resulta muy cómodo ver concretamente en los cuatro artesanos de la visión a los cuatro grandes artífices de la restauración postbabilónica, que son los dos caudillos Zorobabel y Jesús, y los dos profetas Ageo y Zacarías; y en ellos, y a través de ellos, a otros tantos grandes artífices de la ulterior restauración, que son asimismo dos caudillos, el *tsémah* y un misterioso pontífice, y dos profetas, Elías y Henok redi-vivos, o quien por ellos.

## 8. EL TSÉMAM Y EL PONTÍFICE

Como legítimo heredero y representante de la dinastía davídica, el Zorobabel histórico concentraba en sí todas las esperanzas mesianas, vinculadas por un lado a la vuelta del cautiverio y por otro al restablecimiento de la dinastía davídica, según estas expresivas palabras de Miqueas:

“In die illa, dicit Dominus, congregabo claudicantem; et eam quam ejeceram colligam, et quam affixeram; et ponam claudicantem in reliquias, et eam quae laboraverat, in gentem robustam: et regnabit Dominus super eos in monte Sion, ex hoc nunc et usque in aeternum. Et tu, turris gregis nebulosa filia Sion, usque ad te veniet; et veniet potestas prima, regnum filiae Jerusalem” (Mich. 4, 6-8).

Pero Zorobabel no pasó de gobernador de Judea, humilde vasallo de los reyes de Persia. No podía ser él el verdadero *tsémah*, retoño o vástago real, en quien según la promesa se reintegrara la dinastía davídica. Y para que el pueblo no se llamara a engaño, los dos profetas de la restauración, Ageo y Zacarías, éste con su formal declaración que ya conocemos, y aquel con su manera de hablar, claramente significaron que el Zorobabel que tenían presente no era más que un presagio del verdadero, el cual estaba por venir, aunque vendría sin falta a su tiempo como asegura ahí el Señor: “Ecce enim ego adducam servum meum orientem (*tsémah*)” (Zac. I. c.).

Tras la declaración de Zacarías cumple alegar el vaticinio de Ageo, que dice así:

Et factum est verbum Domini secundo ad Agaem in vigesima et quarta mensis, dicens: Loquere ad Zorobabel ducen Juda, dicens: Ego movebo caelum pariter et terram, et subvertam solium regnorum, et conteram fortitudinem regni gentium; et subvertam quadrigam et ascensorem ejus, et descendent equi et ascensores eorum, vir in gladio fratris sui in die illa, dicit Dominus exercituum, assumam te Zorobabel filii Salatiel serve meus, dicit Dominus; et ponam te quasi signaculum, quia elegi te, dicit Dominus exercituum” (Ag. 2, 21-24)

Tenemos aquí un caso flamante de la teoría antioquena. Ageo habla ciertamente al Zorobabel presente, pero sus palabras exceden tanto el modo de ser de su persona, que es imposible no ver cómo en ella y a través de ella, se nos quiere mostrar a un Zorobabel futuro de mucha mayor envergadura y trascendencia. Ante tamaño personaje el Zorobabel histórico es ahí poco más que una pantalla, un presagio del verdadero Zorobabel, a quien el Señor revestirá de su autoridad real, significada en el *signaculum* o anillo de sellar.

Zacarías expresará luego también lo mismo por medio de una acción simbólica, donde a vuelta de algunas incorrecciones textuales, aparece la orden de hacer una corona de oro, que guardada en el templo ha de recordar aquella que ceñirá el *tsémah*, porque:

“haec ait Dominus exercituum dicens: Ecce vir oriens (tsémah) nomen ejus; et subter eum orietur (“bajo su égida se hará el resurgimiento”), et aedificabit templum Domini. Et ipse extruet templum Domini, et ipse portabit gloriam, et sedebit et dominabitur super solio suo; et erit sacerdos super solio suo, et consilium pacis erit inter illos duos” (Zac. 6, 12 s.).

A tenor de estas palabras hemos de concluir que el *tsémah*, o retoño de la dinastía davídica, no es el Mesías en persona, como muchos piensan, y eso por dos razones: 1.<sup>a</sup> Porque el Mesías es Rey y Sacerdote (Ps. 109, hebr. 110), mientras ahí se reparte la realeza del sacerdocio entre dos personas distintas, quedándose el *tsémah* con solo la realeza, y su parigual con sólo el sacerdocio. 2.<sup>a</sup> Esa paridad entre ambos personajes, mientras el Mesías, como tal, no puede tener parajo.

En vista de tales textos lo único que cabe pensar es que se trata de sendos vicarios o lugartenientes del Mesías, el uno en lo espiritual, el pontífice, y el otro en lo temporal, el *tsémah*, ambos de derecho positivo cristiano. Como un día el Señor dió a Pedro las llaves del reino de los cielos, así algún día el mismo Señor dará al vástago de la dinastía davídica la llave de David que ahora guarda en su poder (Ap. 3, 7), y así es como por medio de él y de sus sucesores (cf. Jer. 33, 17) “regnabit in domo Jacob in aeternum” (Luc. 1, 32), según las profecías (Is. 9, 7; Mich. 4, 7 s.; Dn. 7, 14. 27; cf. Am. 9, 11 etc.). En todo caso, estos y otros vaticinios semejantes, aun cuando algunos no miren directamente al Mesías en persona, no dejan de ser estrictamente mesianos.

Y ahora, haciendo una excepción a nuestra práctica inveterada de no mezclar las profecías privadas a las públicas, queremos citar unas palabras de la visión que tuvo Dom Bosco en 1870, víspera de la Epifanía, pues nos parecen la mejor plastificación de aquel misterioso pacto “*Et consilium pacis erit inter illos duos.*”

Tras una sombría descripción del próximo porvenir, filtra un rayo de luz y esperanza con estas sugestivas palabras: “Mas he aquí un gran guerrero del norte, que lleva una bandera, y sobre la diestra que la sostiene, está escrito: “Invencible mano del Señor”. En aquel instante el venerable anciano del Lacio le sale al encuentro, agitando al viento una antorcha ardentísima. Entonces la bandera se desplegó, y de negra que era, se tornó blanca, como la nieve. En el medio de la bandera, con caracteres de oro, el nombre del que todo lo puede. El gue-

rrero con los suyos hizo una profunda inclinación al anciano, y ambos se estrecharon la mano.”

A mis oyentes, o lectores, el hacer los comentarios.

## 9. LA GESTA DEL TSÉMAH EN LAS PROFECÍAS

Uno de los personajes de la futura restauración mejor definidos en las profecías, es el *tsémah*, germen, vástago, retoño o renuevo de la dinastía davídica, presagiado en el Zorobabel histórico y en quien se hará a su tiempo la restauración de esa misma dinastía, y con ella la de todo el pueblo de Dios y del sagrado templo, en unas circunstancias sociales, políticas y religiosas, de gravedad extraordinaria, que él con la ayuda del Señor sabrá superar garbosamente. Muerto en lucha desigual por la justicia, le suplanta, según todos los indicios, el último anticristo.

Los términos *tsémah* y *tsamáh* se usan unas cuarenta veces en la Biblia, mitad en los libros proféticos y mitad en los históricos y didácticos. Fuera de los profetas esos vocablos guardan la significación común de “germen” o “germinar”, pero en los libros proféticos, salvo dos o tres excepciones (Os., Ez.), siempre se refieren a la obra escatológica de la gran restauración.

Artífice principal de esa obra es el *tsémah*, personaje ciertamente mesiano, aunque no el Mesías en persona, según lo dicho. Es sólo un vicario o lugarteniente suyo en lo temporal, parejo de su vicario en lo espiritual, prefigurados ambos en el Zorobabel y el Jesús del cielo babilónico.

Para entender esto de raíz, es de saber que Cristo tiene dos tronos, el uno como sacerdote, que es el de Melquisedec, y el otro como rey, que es el de David su padre. Por su vicario en lo espiritual hace siglos que se sienta en el trono de Melquisedec: Algún día se sentará también en el de David por su lugarteniente en lo temporal, al tiempo de la universal restauración prometida y esperada (Act. 3, 20 s.; cf. 1, 6 s.), de que no fué más que un rasguño la restauración histórica.

A ese gran lugarteniente del Cristo en lo temporal, se le dan varios otros nombres en la Escritura. Y sea el primero y principal el de hijo varón (*filius masculus*) de Ap. 12, 5 ss., quien con la ayuda de San Miguel (cf. Dn. 12 = Is. 4), da la batalla al dragón rojo, y salva a su madre la Iglesia del asedio infernal. Este varón del Ap. 12 sería el varón (*masculus*) de Is. 66, 7 s., señal de triunfo y bienandanza, que implica en sí la final rehabilitación de Sión (Is. ib.). Ni

sería otro aquel misterioso personaje, a quien el Señor llama "el varón (*virum*) de mi sociedad", a cuya muerte se sigue la dispersión de la grey humana, lo mismo en Zac. 13, 7 s., que en Ap. 12, 5 ss. (cf. Mich. 5, 1 y el discreto simbolismo de Is. 22, 25).

Este héroe es, a no dudarlo, el gran caudillo (*caput unum*), y el pastor único (*pastor unus*), a quien Os. 1, 11; 3, 4 s., y Ez. 34, 23; 37, 24, respectivamente atribuyen la reunión de Judá e Israel en un solo reino (cf. Is. 11, 11 ss.), empresa ésta que según Zacarías les ha de costar mucha sangre, así propia como de sus adversarios (Zac. 9, 11-11, 3). Es el rey justo que celebra Is. 32 ("Ecce in justitia regnavit rex"), y el guerrero irresistible que canta Is. 41 ("Quis suscitavit ab oriente justum?"), que no hay por qué confundir con Ciro, pues se trata de un caudillo de Israel, cuyas hazañas se ensalzan a continuación en Is. 41, 8-16 (= Is. 24, 16; Abd. 17 ss.; Mich. 4, 13; 5, 8 s.; Ag. 2, 21-24; Zac. 9, 13 ss.; 10, 5 ss.; 12, 6 ss.; Mal. 4, 2 s.).

Como lugarteniente de Cristo Rey, su misión peculiar es hacer justicia y de ella recibe el nombre de justo o justiciero, según hemos podido apreciar ya en varios vaticinios (Is. 24, 16; 32, 1; 41, 2), y veremos todavía en otros muchos, a comenzar por el salmo 84 (85):

"9 Audiam quid loquatur in me Dominus Deus, quoniam loquetur pacem in plebem suam; et super sanctos suos, et in eos qui convertuntur ad cor. 10 Verumtamen prope timentes eum salutare ipsius, ut inhabitet gloria in terra nostra. 11 Misericordia et veritas obviaverunt sibi, justitia et pax oscuratae sunt. 12 Veritas de terra orta est, et *justitia* de caelo prospexit. 13 Etenim Dominus dabit benignitatem, et terra nostra dabit fructum (*yěbûl*) suum. 14 *Justitia* ante eum ambulabit, et ponet in via gressus suos."

Ese fruto (*yěbûl*) que la tierra produce, es el fruto (*pěri*) de la tierra en Isaías, donde es un sucedáneo de *tsémah*. Véase:

"In die illa, erit germen (*tsémah*). Domino in magnificentia et gloria, et fructus (*pěri*) terrae sublimis, et exultatio his qui salvati fuerint de Israel (Is. 4, 2). Y al *tsémah* le compete la justicia: Ecce dies veniunt, dicit Dominus, et suscitabo David germen (*tsémah*) *justum*; et regnabit rex, et sapiens erit; et faciet judicium et justitiam in terra. In diebus illis salvabitur Juda, et Israel habitabit confidenter (Jer. 23, 5/6; cf. 33, 14-17): Et filii Sion exultate et laetamini in Domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem (*dictatorem*) *justitiae* (Joel 2, 23): Et orientur vobis timentibus nomen meum sol *justitiae*, et sanitas in pennis

ejus. Et egrediemini et salietis sicut vituli de armento, et calcabitis impios cum fuerint cinis sub planta pedum vestrorum, in die quae ego facio, dicit Dominus exercituum (Mal. 4, 2 s.)

En virtud de los varios paralelismos, en este texto de Malaquías, hay tres cosas principales que notar, como otras tantas articulaciones que sincronizan el acontecimiento: 1.<sup>a</sup> El protagonista es el sol de justicia (Mal.) = el dictador de la justicia (Joel) = el rey justo, o simplemente el justo (Is.) = el *tsémah* justo o justiciero (Jer.). 2.<sup>a</sup> La hazaña es la misma que ya notamos en Is. 41, 8-16, flanqueada con más de media docena de lugares paralelos. 3.<sup>a</sup> El tiempo del evento es “el día que hizo el Señor”, que no sería otro que el de su parusía.

En confirmación de esta tercera notación, en el lugar paralelo de Zac. 9, 14 se dice expresamente:

“Et Dominus Deus super eos videbitur, et exhibit ut fulgur, jaculum ejus: et Dominus Deus in tuba canet, et valet in turbine Austri”. Y en Hab. 3, 3: “Deus ab Austro venit, et Dominus de monte Pharan”; y luego en 3, 13; “Egrederis ad salvandum populum tuum, ad salvandum Christum tuum” (Nov. Psalt.). Cf. Pss. 2 y 96 (97).

A juzgar por estos y otros lugares paralelos (cf. Is. 42, 13 ss.), tendríamos aquí el primer acto del juicio universal de las naciones (Ap. 6, 12-17); es decir, la llamada hecatombe de Idumea (Is. 34, 1-8 [+ 2, 10-22]; Abd. 15 ss.; Joel 2, 20 etc.), según lo expuesto en la primera parte, n.º 2.

A una acción tan memorable, en que el Señor mismo quiso tomar parte activa, no le pudo faltar el epinicio, y lo tiene muy cumplido en el salmo 117 (118), que comienza así: “Confitemini Domino, quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia ejus. Dicat nunc Israël quoniam bonus, quoniam in saeculum misericordia ejus, etc.” (léase y medítese todo entero), y el v. 24, con manifiesta indicación de tan gran día, repite con el profeta: “Haec est dies quam fecit Dominus; exultemus et laetemur in ea.”

Las múltiples descripciones de esa acción (Is., Mich., Abd., Ag., Zac., Mal., Joel, Hab., Ps. 96 [97], Ap. 11 cc.) todas son horripilantes, y los enemigos del Señor han de quedar aplastados, mas no deshechos, pues a la muerte del gran caudillo reaccionan con ventaja (Ap. 12, 7. 13 ss. = Zac. 13, 7-14, 2; cf. Is. 32, 19-33, 1 ss.), y bajo la égida del último anticristo triunfan por doquier irresistiblemente (Au. 13 ss.), de manera que el Señor, ya sin la colaboración del héroe

desaparecido (Ap. 12, 15; Zac. 13, 7; Mich. 5, 1; Is. 22, 25), vese como obligado a intervenir de nuevo (Is. 59, 16 ss.; 63, 1-6; 66, 15 ss.; Ps. 109 [110]; Joel 3, 9 ss.; Zac. 14, 3 ss.; = I Thes. 1, 7 ss.; 2, 8; Ap. 14 fin; 19, 11 ss.), para defender su causa y la de su Ungido (Ap. 11, 15-18; cf. Ps. 2; Hab. 3, 13).

Bien se echa de ver por esta rapidísima reseña la trascendencia del Zorobabel escatológico.

De mucha menor importancia es la acción del Zorobabel histórico, pues fuera de ser caudillo nada belicoso (cf. Zac. 4, 6) de los judíos repatriados, la profecía sólo le atribuye la reedificación del templo de Jerusalén. Mas no se olvide tampoco aquí que a través de este modesto templo, obra del Zorobabel pacífico, hay que contemplar otro templo, inmensamente más glorioso (Ag. 2, 6-9), que levantará el futuro Zorobabel guerrero (Zac. 6 12/13), o *masculus* de Is. 66, 1. 7 s. (cf. Is. 45, 13; Jer. 30, 18-24). En efecto, el proyecto de este último templo, diseñado por Ezequiel, cc. 40 y ss., aún está por realizarse, pero se habrá de realizar algún día, pues las huestes del último anticristo han de hollar sus atrios (Ap. 11, 2), y el propio anticristo acabará por instalarse en él (Mt. 24, 15 y par.), para hacerse adorar como Dios, hasta que "el Señor de toda la tierra" le desplace (II Thes. 2, 4 ss.) y llene de gloria el profanado templo (Mal. 3, 1 ss.).

#### 10. LOS TESTIGOS DE CRISTO CONTRA EL ANTICRISTO

Tenemos los dos primeros artífices de la restauración escatológica en dos grandes caudillos, el pontífice y el *tsémah*. Vamos a ver los otros dos, que son dos insignes profetas, Henok y Elías redivivos, según una tradición no despreciable. Aquí no haremos más que resumir lo que en otra parte (*La restauración de Israel*, en "Est. Bibl.", año 1949, pág. 75-133) dijimos sobre estos dos profetas. Aparecen juntos en su lucha postrera contra el anticristo o bestia rediviva (Apocalipsis 11, 3. 7; cf. 13, 3; 17, 11), pero debieron aparecer bastante antes, y por lo que a Elías se refiere es cosa cierta, como veremos oportunamente.

San Juan, después de decir de ellos que profetizarán vestidos de saco durante los postreros días del último anticristo, añade: "*Hi sunt duae olivae et duo candelabra, in conspectu Domini terrae stantes*" (Ap. 11, 4 = Zac. 4, 14). Serían, pues, dos pacificadores de primer orden, los mensajeros de la paz, en tiempos los más calamitosos, de que nos habla Isaías 33, 7 (cf. Zac. 13, 7-9).

No vemos la ventaja de ver con Nostradamus (carta a Enrique II) designados en esos dos testigos el Viejo y el Nuevo Testamento, ni tampoco la de sustituir a Henok por Moisés, sin negar por eso el color egipciaco (cf. Ap. 11, 8) de la gran tribulación del anticristo, la cual habrán de soportar los dos testigos, como Moisés y Aarón hubieron de soportar la del soberbio Faraón.

Nos parece mucho más acertado ver ahí, no una representación del Antiguo y el Nuevo Testamento, sino de la Ley natural y la escrita, ambas dando testimonio de Cristo contra el anticristo. Lo que fué Elías en la Ley mosaica, eso fué Henok en la Ley natural, un celador insuperable de los divinos intereses. De los ocho pregoneros de la justicia, a partir de Enós, quien fué "el que comenzó a clamar en el nombre de Yavé" (Gen. 4, 26), hasta Noé, que hace así el octavo de la serie, y lo consigna San Pedro en su canónica (II Pet. 2, 5), Henok es sin disputa el que mayor renombre dejó como profeta.

En el comienzo del libro apócrifo de Henok se nos da un espécimen de la valiente predicación de este profeta, donde se nos advierte expresamente que sus palabras trascienden con mucho los lindes de aquel tiempo: "et non in eam quae nunc est generatio cogitabant, sed in eam quae procul est ego loquor" (Hen. 1, 2); y de ella recoge San Judas Tadeo en su carta la parte más interesante: "Ecce venit Dominus in sanctis millibus suis, facere iudicium contra omnes impios de omnibus operibus impietatis eorum, quibus impie egerunt, et de omnibus duris, quae locuti sunt contra Deum peccatores impii" (Thad. 14 s. = Hen. 1, 9).

Un pasaje de la II Pet. 4, 5 ss., que parece un comentario de la carta de San Judas, puede darnos mucha luz acerca de este punto. Tendríamos aquí otra vez un caso flamante de la teoría antioquena. A través de los hombres corrompidos del mundo antiguo ("ille tunc mundus: caeli qui erant prius et terra"), que iba a quedar sumergido en un diluvio de agua, el profeta amonesta a los hombres no menos corrompidos del mundo actual ("caeli qui nunc sunt et terra"), destinado a ser anegado en un diluvio de fuego, para que de sus cenizas nazca un tercer mundo renovado y mejorado: "Novos vero caelos et novam terram, secundum promissa ipsius expectamus, in quibus iustitia habitat" (II Pet. 4, 13 = Ap. 21, 1; cf. Is. 65, 17; 66, 22).

Henok, pues, que previno con tiempo a los mortales sobre la catástrofe impensada del diluvio, reaparecerá de nuevo con Elías, para prevenirles sobre el torbellino de fuego que los amenaza desde entonces, en el día grande y terrible de la postrer venida del Señor, que tal la columbran los videntes:

“Ignis ante ipsum praeceadet, et inflammabit in circuitu inimicos ejus” (Ps. 96 [97], 3): “Ecce Dominus in igne veniet... In igne Dominus dijudicabit” (Is. 66, 15 s.), “in flamma ignis dantis vindictam iis, qui non noverunt Deum, et qui non obediunt Evangelio” (II Thes. 1, 8), etc., etc.

Alguien pensará tal vez que esta misión de Henok y Elías, para resistir al anticristo más que obra de restauración es obra de defensa, y no deja de tener visos de verdad la observación. Y es que en la misión de Elías, si no también en la de Henok, habrá que distinguir dos períodos. El primero es cuando Elías, como auxiliar extraordinario de entrambas potestades, promueve más propiamente la obra de la restauración, y el segundo, cuando juntamente con Henok, continúa y sostiene hasta donde puede su obra restauradora de frente al anticristo; y cuando éste logra apoderarse de ambos profetas y les da muerte, no resta sino esperar que Cristo haga sentir una vez más su personal intervención, aniquilando al anticristo y a sus fanáticos seguidores (Is. 59, 16 ss.; 63, 1-6; 66, 15 ss., etc., arriba citados).

Sin insistir más sobre esta misión conjunta de Henok y Elías, o de quienes por ellos, vamos a describir un poco más por menor la misión anterior de sólo Elías, acerca de la cual hay muchas referencias y muy precisas en la Escritura.

## 11. LA MISIÓN PARTICULAR DE ELÍAS EN LA ESCRITURA

San Pedro en un discurso a los judíos menciona la restauración universal, como el tiempo límite a la quedada del Señor en el cielo, “quem oportet quidem caelum suscipere usque in tempora restitutionis omnium” (Act. 3, 21). Y a su vez el Señor dice de Elías por San Mateo: “*Elías quidem venturus est et restituet omnia*” (Mt. 17, 11), y por San Marcos: “*Elías cum venerit primo, restituet omnia*” (Mt. 9, 11). Ahí tenéis la *restitutio omnium* atribuída en términos formales a Elías por el mismo Cristo. Lo del “primo” de la respuesta se explica por el “primum” de la pregunta, igual en ambos evangelistas: Antes de venir el Mesías ¿no había de venir *primero* (primum) Elías? Pues bien, cuando venga *primero*, ha de restablecer todas las cosas.

Elías, pues, entenderá en la obra de la restauración universal, que tendrá lugar antes que venga, es decir antes que vuelva, el Mesías; y el Mesías no se tardará mucho una vez puesta en marcha esa restauración, pues se pone ahí como término de su quedada en el cielo.

Hoy, empero, ha comenzado a cundir la idea de que Elías ya vino en la persona del Bautista, y que por consiguiente no hay más que esperar en este punto. Y en confirmación de esa sentencia se alegan dos declaraciones del Maestro.

La primera son las palabras, que a manera de explicación dió a los discípulos, y que suenan así en San Mateo: "Dico autem vobis quia Elias venit, et non cognoverunt eum, etc. Tunc intellexerunt discipuli quia de Joanne Baptista dixisset eis" (Mt. 17, 12 s.). Pero en San Marcos dice con más explicitud: "Sed dico vobis quia et Elias venit" (Marcos 9, 11). Nótese bien la copulativa "et" (también), que es la clave de la solución. *Elias veniet* et *Elias venit*. Vino en la persona del Bautista, de quien se dijo que precedería al Señor *in spiritu et virtute Eliae* (Lc. 1, 17), y vendrá en su propia persona, a impulsar la esperada restauración de todas las cosas en Cristo.

La otra declaración parece más apremiante en favor del Bautista, mas eso es sólo una parcial inteligencia de las sentencias del Maestro. Termina así el panegírico del Bautista: "Si vultis recipere, ipse est Elías, qui venturus est" (Mt. 11, 14). Pero a seguida agrega: "Qui habet aures audiendi, audiat" (Mt. 11, 15). Ahora bien, según un principio hermenético de San Jerónimo, que era preciso tener en cuenta, "quando ad intelligentiam provocamur, mysticum monstratur esse quod dictum est" (in Mt. 24), es decir que en tales casos, bajo el velo de la letra hay otro sentido oculto que se nos invita a escudriñar. Así, v. gr., en el discurso escatológico del Señor, según la redacción de Mt. y Mc. (Mt. 24, 15; Mc. 13, 14), para señalar bajo la desolación *histórica* de Jerusalén por los romanos, la desolación *escatológica*, por obra del último anticristo, que es la que luego allí se desarrolla. Por eso Lucas 21, que se limita a la desolación histórica, omite ese toque de atención. El caso se repite más de una docena de veces en los Evangelios y el Apocalipsis. Según esto en la expresión "ipse est Elías", bajo la letra que alude al gran profeta, tenemos indicado al gran Bautista, que es un Elías en Espíritu. Es solución que, como sabemos, dió ya San Gregorio (hom. 7 in Ev.), y no hay por qué enmendarle la plana en este punto.

La tradición sobre la vuelta de Elías tiene fundamentos excelentes. El autor del Eclesiástico, aludiendo a su traslación misteriosa (IV Reg. 2, 11) y resumiendo la tradición profética (Is. 49, 6; Mal. 4, 5 s.), dice de él: "Qui receptus es in turbine ignis, in curru equorum igneorum. Qui scriptus es in judiciis temporum, lenire iracundiam Domini; conciliare cor patris ad filium, et restituere tribus Jacob" (Eccli. 48, 9 s.). Las variantes del texto hebreo, modernamente descu-

bierto, no tienen importancia desde el punto de vista exegético, salvo el inciso "in judiciis temporum", que en el dicho texto es "paratus ad tempus", con una significación más transparente. Nótese ante todo la expresión "restituere tribus Jacob", que nos pone en la pista de la gran restauración atribuida a Elías desde Is. 49 hasta Ap. 7.

Según esto el personaje que se celebra en Isaías, cc. 49-52, no sería otro que Elías redivivo. Así su escondimiento temporal en la frase "in pharetra sua abscondit me" (Is. 49, 2); su obra de restauración universal en Is. 49, 6. 9 ss.; sus ardientes *palabras de aliento* (ל. יֵירֵי דְבָרָי en vez de יֵירֵי דְבָרָי) en Is. 50, 4 (cf. cc. 51 y 52); su intrepidez característica en Is. 50, 6-9. Extraño empeño el de tantos modernos exégetas por incluir estas perícopas entre las del siervo de Yavé por excelencia, es decir el Mesías paciente, para luego no acertar a armonizarlas con las exigencias del contexto (v. VACCARI, *La Redenzione*, Roma, 1933, pág. 7 ss.).

Malaquías le llama por su nombre, cuando escribe: "*Ecce ego mit-tam vobis Eliam prophetam, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis. Et convertet cor patrum ad filios, et cor filiorum ad patres eorum; ne forte veniam et percutiam terram anathemate*" (Mal. 4, 5 s.). Ese día grande y horrible, en que el Señor viene dispuesto a exterminarlo todo de sobre la tierra, no es ciertamente el de su primera venida, en que se presentó manso y humilde, como cordero preparado al sacrificio, como que no fué enviado a juzgar, sino a salvar el mundo (Jn. 3, 17), sino el día de su segunda venida, en que se presentará como león (Ap. 5, 5) para los impíos, sin dejar de ser cordero (Ap. 6, 17) para los justos (Ap. 7, 17).

Que no se nos diga, pues, que Elías vino ya, y en consecuencia que no hay más que esperar. Vino en la imagen viva de Juan el Bautista, a preparar los senderos del Mesías Sacerdote y víctima expiatoria; falta que venga en persona, a preparar los caminos del Mesías Rey y juez de todos los mortales.

Y ¿quién, si no, es ese ángel que San Juan ve surgir del oriente y que imprime la señal del Dios vivo en la frente de los escogidos, en prenda de inmunidad (Ap. 7)? A juzgar por las varias alusiones de todo ese capítulo al 49 de Isaías, no puede ser otro que Elías redivivo, quien desapareció por el oriente y del oriente volverá; y esa señal del Dios vivo no sería otra que el carácter bautismal, con que Elías contraseña a los de su pueblo (Ap. 7, 4 ss.), al convertirse al cristianismo, y a cuantos (Ap. 7, 9 ss.), vueltos por su ministerio de la apostasía

o la infidelidad, se le agregarán sucesivamente, para formar de hecho en adelante un solo rebaño bajo el cayado de un solo pastor (Ap. ib).

Elías, pues, como Juan, será un gran Bautista, pero mejorado.

#### CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE

La presencia de Israel en el reino mesiano nos parece incuestionable por muchísimos vaticinios del Antiguo Testamento y no pocos del Nuevo.

Fijándose demasiado exclusivamente en los del A. T., cargados de promesas para el pueblo de Israel, y los más de ellos de signo babilónico, algunos quisieran verlos ya cumplidos, sin más, a la vuelta del histórico cautiverio. Es la solución histórica.

Pero las expresiones del sagrado texto aparecen casi siempre inadecuadas con la historia de Israel. Por eso ya desde muy antiguo se buscó un sujeto más acomodado para su cumplimiento, que sería la Iglesia, o sea el Israel de Dios (Gal. 6, 16). Es la solución alegórica.

Mas este punto de vista tiene el grave inconveniente de dejar al margen al primero y principal destinatario de tales promesas, que es el Israel carnal, a pesar de sus defeciones y extravíos. En consecuencia, se ha comenzado a pensar que no es tanta la oposición entre el un Israel y el otro, que no se pueden reducir ambos a un común denominador, cual sería el espíritu nuevo que penetró al mosaísmo Esdrino, y que podría ser considerado como un avance del espíritu cristiano. Es la solución homológica.

Pero esta nueva manera de ver no satisface más que las primeras, por la absurda amalgama de conceptos que implica; y así son muchos los que prefieren una solución sinerética, siguiendo una especie de hermenéutica oportunista, con todos los inconvenientes del oportunismo en cualquier orden.

El inconveniente de todas estas soluciones está en que no explican adecuadamente el cumplimiento de las grandes promesas mesianas, es decir la presencia de Israel en el reino mesiano, sujeto y objeto principal de tales profecías. Y en buena Lógica, profecía inadecuadamente cumplida en cuanto tal, es profecía incumplida, y profecía incumplida es profecía falsa, a menos que se le dé otra dimensión, en que se cumpla adecuadamente en todas y cada una de sus partes.

Para nosotros esa dimensión existe, y es por fuerza escatológica, o en relación más o menos directa con la segunda venida del Señor, según hemos podido concluir de las varias coincidencias y articulaciones de los futuros acontecimientos. Efectivamente, el tiempo tope

de la quedada del Señor en el cielo es la restauración universal, *restitutio omnium* (Act. 3, 21). Autor principal de esa restauración universal es Elías redivivo, que *restituēt omnia* (Mt. 17, 11; Mc. 9, 11), precursor del Señor en su segunda venida (Mal. 4, 5 s.). Parte principal de la restauración universal es la restauración de Israel, que justamente se atribuye también a Elías (Is. 49, 6; Eccli. 48, 10 = Ap. 7). Cuanto, pues, esta restauración implica en sí, que es la liberación de ese pueblo, la vuelta a su país y el levantamiento de sus ruinas, la restitución de la realeza a Israel y la conversión a su natural dueño y señor el Mesías, extremos todos que desarrollan los profetas en sus grandes vaticinios mesianos, se le cumplirán a Israel en vísperas de la segunda venida del Señor.

Es verdad que esas grandes promesas, contenidas en tales vaticinios, van generalmente vinculadas de una manera misteriosa a la vuelta del cautiverio babilónico, pero ese cautiverio no es más que un presagio del cautiverio secular de ese pueblo (Os. 3), que aún perdura, todo él de signo babilónico por ser Babilonia-Roma la que lo consumó y luego lo perpetuó por sus epígonos, los Estados que de ella procedieron. A ese tenor, la restauración subsiguiente al cautiverio histórico era presagio de esotra restauración definitiva de Israel, y los artífices de la restauración histórica, presagio de los de la escatológica, según se expuso largamente.

No negamos con eso que los vaticinios del reino mesiano tengan su cumplimiento en la Iglesia. Lo que negamos es que tales vaticinios se cumplieran ya adecuadamente en la Iglesia histórica, o se cumplan en la Iglesia, sin más, abstrayendo de todo tiempo y circunstancia, sino que miran a la Iglesia en un momento dado, y ése es aquel en que Israel habrá entrado ya a formar un cuerpo con ella, y aun a constituir su parte central, y de ese modo cuanto se diga de él se dice también de ella.

R. P. LUIS ALONSO SCHÖKEL, S. J.

De la Universidad Pontificia de Comillas (Santander)

## PREGUNTAS NUEVAS ACERCA DE LA INSPIRACION

## SUMARIO

Introducción.

1. El método positivo.
2. La inspiración sucesiva.
3. La inspiración de la tradición de los LXX.
4. Inspiración y lenguaje.
5. Inspiración y creación literaria.

Conclusión.

## INTRODUCCION

**E**N la "Divino afflante Spiritu" leemos estas palabras: "quod catholici theologi, Sanctorum Patrum ac potissimum Angelici Communisque Doctoris doctrinam secuti, inspirationis biblicae naturam et effectus aptius perfectiusque explorarunt atque proposuere, quam praeteritis saeculis fieri assoleret" (E. B. 556).

El confesar un progreso en los últimos tiempos parece una invitación a seguir progresando. Repetidas veces insiste explícitamente la Encíclica en esta necesidad de avanzar en los estudios bíblicos, debida especialmente a la abundancia de material nuevo, es decir, de datos positivos: "...catholicus intérpretes, actuoso fortique suae disciplinae amore actus, ac Sanctae Matri Ecclesiae sincere devotus, neutiquam retineri debet, quominus difficiles quaestiones, hucusque nondum enodatas, iterum atque iterum aggrediatur... ut solidam etiam explicationem reperire nitatur..." (E. B. 564).

Ahora bien, para progresar en la investigación, hay dos procedimientos: solucionar los problemas pendientes, plantear nuevos problemas. Muchas veces la solución de un problema plantea otro nuevo, con lo cual avanza dialécticamente la indagación. Yo he preferido hoy tirar por el segundo camino: congregar unas cuantas inquietudes nuevas, relativamente, sobre la inspiración, ajenas y propias, y soltarlas al ruedo, para que otros se encarguen de rendir los problemas, luciendo su habilidad. "Multa remanent, eaque gravissima, in quibus edisserendis et explanandis catholicorum interpretum acumen et ingenium libere exercere potest ac debet" (E. B. 565).

## I

## EL METODO POSITIVO

La naturaleza de la inspiración se puede estudiar con método más bien especulativo o más bien positivo. En el primer caso se acepta un concepto de inspiración—p. e., noción de instrumento, de autor—y se desarrolla con las posibilidades de la indagación metafísica o psicológica teórica. En el segundo caso se acumulan los hechos múltiples, las dificultades concretas, y se busca un concepto que dé razón de todos aquellos fenómenos.

En los últimos cincuenta años ha funcionado, casi en exclusiva, el método especulativo: ha tenido una serie de resultados útiles; pero en su exclusivismo puede haber exagerado algunas deducciones. Por eso existe actualmente una inquietud vagamente difundida en algunos sectores, con la preocupación de cambiar de método. Según éstos, la especulación se inició a fines del siglo pasado, cuando el planteamiento de los estudios bíblicos era incipiente en muchos aspectos, ingenuo en otros; los investigadores especulativos continuaron en su línea, ahondando como un túnel, sin miradas al exterior; y al cabo de los años, llegaron a conclusiones que los actuales críticos encuentran exageradas o rígidas o inoperantes; y propugnan un remedio: aire abierto y abundante respiración de hechos positivos; las recomendaciones de Pío XII sobre las ciencias positivas (E. B. 546) tendrían también aplicación al análisis de la inspiración.

Exponente de estas inquietudes es, en cierto modo, el artículo de N. I. Weyns, en "Angelicum", 1953, "*De natura inspirationis iuxta Concilium Vaticanum*". El artículo suscitó más comentarios verbales que escritos, y eso que sus sugerencias eran suculento tema de discusión: p. e., su opinión de que intrínsecamente, por lo que atañe a la acción divina, tan inspirado por el Espíritu Santo puede ser, digamos, el Kempis o Las Moradas, como la profecía de Jeremías o el Cantar de los Cantares; sólo los distingue el hecho extrínseco de la revelación pública, que en el segundo caso nos asegura del hecho intrínseco de la inspiración, y no en el primero. Esta teoría es demasiado llamativa para quedarse sin estela de comentarios. Su análisis de las diversas fórmulas, "ferómenoí, theopneustos, Spiritu Sancto inspirante, Deum habent auctorem" en dirección minimista, también se prestaba a discusiones positivas. Pero el artículo, que pudo lucir larga cola de comentarios, se pulverizó en la atmósfera científica como un meteorito.

El artículo es símbolo de una inquietud por este dato: el autor se desentiende de los datos positivos que había reunido el P. Bea en la misma revista diez años atrás, con un gesto o precisión algo simplista. (*Deus auctor Sacrae Scripturae: Herkunft und Bedeutung der Formel. "Angelicum"*, 1943). El que un estudio positivo despache de un manotazo poco disimulado otro grupo de hechos concernientes, indica que, junto al afán de la pura investigación, actúa un afán latente de revisión.

No pretendo por mi parte eliminar el artículo de Weyns de otro manotazo: más bien creo que la línea exclusiva de unos puede hacer legítima la reacción y revisión de los otros. La exposición histórica de Weyns, sobre las discusiones en el Concilio Vaticano, hasta llegar a la fórmula definida, es una aportación que no se puede descuidar; como tampoco se puede prescindir de documentos posteriores, según apunta la Redacción de la Revista en una nota final.

En resumen, la primera pregunta, que existe un poco difusamente, puede ser esta: ¿No se ha ido demasiado lejos en la elaboración especulativa del concepto de inspiración? ¿No convendrá revisar algunos aspectos, partiendo de hechos positivos? ¿No serán posibles nuevas líneas de avance especulativo, incorporando nuevos datos positivos?

Y estas preguntas, como todas las de mi trabajo, no son meras preguntas retóricas, con la respuesta pagada; sino verdaderas interrogaciones que invitan al trabajo conjunto.

## II

### LA INSPIRACION SUCESIVA

Muy pocos se ocupan explícitamente de esta cuestión; pero el problema se suscita al estudiar el método de composición de muchos libros sagrados.

Supongamos el libro de los Jueces, cuya estructura delata bastante su composición. Contiene una serie de cantares de gesta, sin más unidad que la de época; con unas listas escuetas para unir y articular extrínsecamente las "aristeyas"; con un prólogo pragmático que intenta añadir una unidad profunda, pero respetando en muchos casos el texto primitivo; y con un segundo prólogo también de historia pragmática, que amplía y retoca el anterior. Esto, aparte las probables correcciones de detalle.

Hace cincuenta años, entre la mayoría de los católicos la cuestión no tenía dificultades: el autor de un libro, en unas cuantas tardes de trabajo, o si queremos, en una serie de tardes y mañanas, concluía la génesis de su libro, asistido puntualmente por el Espíritu Santo; al final de los días de trabajo, accedía un séptimo día en que el escritor descansaba, y también el Espíritu Santo, hasta la siguiente ocasión. Y, como en la génesis del mundo, también en la génesis del libro se podía decir "igitur perfectus est liber".

Actualmente esta explicación esquemática, "de sentadas", no nos sirve ni para la creación del mundo, ni para la redacción de un libro como el de los Jueces. Para explicar la inspiración del libro, sin olvidar la historia de su composición, predomina por ahora una sentencia simple y esquemática: el autor inspirado es únicamente el redactor definitivo; en nuestro caso, el autor del segundo prólogo; y otra vez tenemos al Espíritu Santo empleado un par de tardes en inspirar, y restringiendo su influjo positivo a los compiladores; hasta aquel momento, nos basta una providencia divina algo particular. Según esta explicación ni el primitivo cantor de gesta, ni el que retocó el cantar, ni el que formó cada aristeja, ni el que las reunió, ni el que trascribió las listas, ni el que puso el primer prólogo estuvieron inspirados por Dios. Respecto a todo este fecundo trabajo de creación literaria y religiosa, la acción inspiradora sería puramente subsiguiente. La explicación es posible; en el segundo libro de los Macabeos satisface; pero ¿satisface también en libros como el de los Jueces? ¿no habrá que elaborar un concepto de inspiración sucesiva, operante durante el largo proceso, con una noción irreductible a la pura providencia?

He aquí una segunda pregunta sincera. Charlier ha insistido mucho en el concepto de tradición en los libros sagrados; no precisamente o exclusivamente tradiciones orales, sino depósito escrito que se va transmitiendo y enriqueciendo a lo largo de toda la historia de Israel; una concepción de "continuo" literario, frente a la concepción un poco "cuántica" o discreta de los anteriores (1). Pero Charlier no plantea netamente cómo se inserta la acción inspiradora de Dios en ese continuo de la tradición literaria. Un poco más avanza el P. Benoit en su introducción a la traducción francesa del tratado "de Prophetia" de Santo Tomás (2). También insiste en el concepto de tradición literaria; pero no tiene tiempo para desarrollar el tema. Creo que la pregunta está pendiente, y hay que contar con ella al explicar la inspira-

(1) DOM CHARLIER, *Lecture chrétien de la Bible*. Maredsous, 1950.

(2) PIERRE BENOIT, O. P., *Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. La prophetie*. París, 1947.

ción. Un dato ya viejo en el asunto puede ser el hecho bastante aceptado de las glosas inspiradas; dato un poco tímido, que quedaría encuadrado en una explicación superior.

### III

#### LA INSPIRACION DE LA TRADUCCION DE LOS LXX

Este problema está relacionado con el anterior; y es bastante conocido. Pero es lo bastante reciente para considerarlo "pregunta nueva" acerca de la inspiración. El P. Benoit fué quien planteó la cuestión, partiendo de un análisis detallado de tres datos comparativos, es decir, evitando el método puramente especulativo. Se trata de tres textos citados en el N. T., como escritura, según la versión de los LXX, que difiere realmente del original. Si el sentido de la traducción es distinto, y el autor del N. T., lo cita como inspirado, parece reconocer implícitamente la inspiración del traductor. El argumento vale lo que valgan los ejemplos analizados; y de ellos todavía no es legítimo deducir la inspiración general de los LXX (ni lo urge Benoit). Los textos son: Act. 2, 25-31; 13, 35-37; Mt. 1, 23; Act. 3, 25 (3).

Benoit concluye su breve artículo de 9 páginas, pidiendo que se acepte el planteamiento del problema y que se estudie: "Tout mon désir dans cette brève étude a été de rappeler que ce problème existe et qu'il mérite d'attirer notre attention".

El P. Auvray recoge el problema en otro breve artículo de R. B. (1932, 321-336). Hay que subrayar sus frases sobre la inspiración "de todos los que han participado" en la redacción de los libros sagrados; su aportación, encuadrando el problema en un nivel más alto, y su acertada valoración de la actividad del traductor. No es legítimo rebajar la tarea del traductor a un puro repetidor de ideas y aún expresiones ajenas; el traductor literario realiza muchas veces verdadera obra de creación; quien tenga experiencia literaria no dudará de ello, sobre todo en lo que se refiere a la lírica. Por este lado no hay dificultad en que el influjo del Espíritu Santo se extienda a la actividad re creadora del traductor, como abarcó la actividad selectiva del antologista.

(3) PIERRE BENOIT, *La Septante, est-elle inspirée*. "NT Abhandlungen, 1951" (Festschrift für Max Meinertz).

Con los dos artículos citados la cuestión se ha hecho actual y habrá que tenerla en cuenta; buen tema para investigaciones, tanto en el aspecto histórico como en el teórico.

#### IV

### INSPIRACION Y LENGUAJE

No milito en el campo antiespeculativo. Lo malo no es la especulación, sino la pura especulación. Por esto voy a abordar dos nuevas series de preguntas algo especulativas.

(Cada vez voy dejando más la inspiración como tesis, para tomarla como problema. Como tesis, habría que acotarla a una zona precisa; como problema hay que dejarla derramarse por los campos circundantes, y entra continuamente en el campo de la hermenéutica).

Apesar del artículo de Weyns, y de otras inquietudes latentes, creo que podemos aceptar la noción de autor como perteneciente al patrimonio del pensamiento cristiano. No discuto ahora su alcance dogmático: hay muchas cosas en el pensamiento cristiano que no son dogma ni doctrina autoritativa, y que son auténtica riqueza de pensamiento. Colocados en esta línea modesta, sin apelar a la autoridad, las nuevas preguntas pueden ser fructuosas. Esfuerzo privado por plantear nuevos aspectos problemáticos de la inspiración.

El concepto de autor existe difundido en variadas fórmulas. "Qui locutus est per prophetas", "multifariam multisque modis locutus est", "Ipse Spiritus Sanctus haec scripsit" (Greg. M.) "per Spiritum Dei Scripturae scriptae sunt" (Orig.) "Dei verba, Verbum Domini, eloquium divinum..." (4). Me voy a contentar con una cita de la Enc. Divino afflante, que sigue siendo fuente de sugerencias para el investigador: "Dei verba, humanis liguis expressa, quoad omnia humano sermoni assimilia facta sunt, excepto errore" (E. B. 559).

Tomando esta semejanza como punto de partida, podríamos incorporar datos abundantísimos a la investigación. La naturaleza, mecanismo, funciones, etc., del lenguaje humano servirían por analogía para aclarar el fenómeno misterioso de la inspiración. En último término, Dios se nos comunica en términos de lenguaje; analizando el instrumento o vehículo de la comunicación, podríamos llegar a interesantes conclusiones.

(4) Véase el citado artículo de BEA en "Angelicum" 1943.

El lenguaje humano es un hecho que está actualmente muy investigado: la Psicología del Lenguaje del profesor de Viena Friedrich Kainz abarca cuatro volúmenes, con enorme cantidad de artículos y libros citados (5). Sobre Filosofía del lenguaje hay también material abundante, que se clasifica en escuelas bien representadas (6). ¿No será ya tiempo de sacar consecuencias para la inspiración?

Voy a poner algunos ejemplos, con la sola intención de probar que existen posibilidades; sin desarrollarlos, porque no es esta la ocasión.

El P. Schildenberger comienza su excelente libro de introducción general a la escritura (*Vom Geheimnis des Gottes Wortes*) afirmando que la palabra sirve para comunicar nuestras ideas. Es cierto, pero sirve para mucho más. Es muy frecuente esta concepción intelectualista de la palabra entre los que no han estudiado o reflexionado sobre el lenguaje. Cuando se habla de sentido, el profesor está preocupado de enunciados, juicios, ideas; y en los juicios le preocupa la verdad del enunciado. Es verdad que la creación del lenguaje es de orden espiritual, racional; esa articulación\* del mundo objetivo y del continuo de nuestras experiencias es operación intelectual: pero no en exclusiva. Y una vez realizada la articulación interior, las palabras y frases del lenguaje se combinan en estructuras riquísimas de contenido. Todo el complejo mundo de las emociones, formas plenas y marginales del conocimiento y percepción, incluso elementos semiconscientes, pueden estar contenidos en el lenguaje de la conversación ordinaria, y se contienen de hecho, con maravillosa fidelidad, en el lenguaje literario, poético (7).

Estamos acostumbrados a oír que en la Sagrada Escritura Dios comunica, en nivel de analogía, sus ideas o pensamientos. ¿Por qué sólo sus pensamientos? ¿No habrá en la vida divina otras correspondencias analógicas de la vida humana? Si en el lenguaje artístico se comunica

(5) FRIEDRICH KAINZ: *Psychologie der Sprache*. I<sup>o</sup> 1954, II 1943, III 1954 Stuttgart.

(6) Humboldt, Cassirer, Saussure, Bally, Paulhan, Stenzel, Porzig, Weisgerber, Révész, Urban...

(7) Puede verse cualquier Introducción general al uso. La discusión de la dictación verbal está planteada en términos muy intelectualísticos. Se puede distinguir en el género poético "conceptus et mera ratio poetica exprimendi conceptum". Si se afirma "omnia quae hagiographus in exarando libro facit, tamquam instrumentum Dei facit", no se saca partido del principio.

En el artículo (bien planteado) *Sensus plenior y Filosofía del Lenguaje*, J. M. BOVER, "Semana Bíblica Española, 1951", preside la misma concepción: "expresar, transmitir, evocar conceptos... sustituyen al pensamiento" (269), "la palabra humana tomada en sentido integral o plenario, en todo su proceso evolutivo, desde la primera idea hasta su expresión externa" (275).

el hombre en plenitud e integridad, o al menos puede, al bajar Dios al lenguaje humano, lo hará también para comunicar una plenitud e integridad superior. Si el que plantó el oído oye y el que modeló los ojos ve, también el que hizo vibrar las emociones siente. ¿No se podría examinar en esta perspectiva, con rigor científico, la vieja y nueva controversia entre estudio técnico y lectura devota de la Biblia? Resultaría que la lectura devota y sólida de la Biblia está buscando la resonancia de Dios en el alma, con todo derecho, porque la vibración divina está contenida en el lenguaje bíblico. Mientras el técnico selecciona de la estructura total los sentidos, para obtenerlos puros, libres de su sistema total de componentes, el lector devoto procura atender a los contenidos como estructura total. Ambos operando en una línea legítima y paralela.

El problema está en si el análisis de contenidos—no sólo sentidos—es también tarea científica; todos los que profesan el estudio del lenguaje y la ciencia de la literatura responderán afirmativamente (8). Si vale su autoridad, al sabido católogo de los sentidos bíblicos tendremos que añadir un apartado para los contenidos. Y en la exposición *científica* de la Sagrada Escritura habría también sitio para elementos no puramente intelectuales. (De hecho, así lo practican los exegetas).

Un segundo caso: contra los críticos literarios se suele mover la querrela de que buscan y encuentran en las obras literarias lo que los autores no pusieron en ellas. “El autor nunca soñó tal cosa, no pretendió tal sentido, ni previó tal alcance, no apreció tal resultado; si el autor resucitase se reiría de las interpretaciones de los críticos...”

En términos no reflejos se está aplicando una variante del principio de razón suficiente: si el autor no supo o intentó, tal resultado no puede estar contenido en su obra verbal. Y se está aplicando el principio mal. Porque en la obra literaria no sólo tenemos que contar con el autor, sino también con su instrumento o material. En arquitectura contamos con el autor y con los materiales y sus fuerzas; puede haber en la catedral algo que desborde realmente la intención del autor; que está allí, aunque el autor no lo pusiera explícitamente, porque está en la piedra con sus fuerzas. Como el músico opera con sonidos, puede haber en su sinfonía resonancias y efectos que desborden la intención del autor, porque existen en potencia en los sonidos que se combinan, aun al margen del autor. Algo semejante en la obra literaria: como el artista maneja palabras, lenguaje, y el lenguaje tiene una entidad social, puede haber en la obra contenidos que desborden la intención del autor;

---

(8) Puede consultarse MAX WEHRLI: *Allgemeine Literaturwissenschaft*. Bern, 1951. Abundante bibliografía comentada.

al menos su conciencia refleja y lúcida. Un lenguaje, en un momento histórico dado, es la obra conjunta de generaciones de artistas y pueblo común; unas veces precede el artista profesional, otras veces el anónimo; leves afanes del espíritu, oscuras ansias de una comunidad, pueden dejar una huella en el lenguaje; y el literato, al recoger aquella fórmula de lenguaje, sin caer en la cuenta de toda la trascendencia, puede dar forma y crear algo que desborde su alcance individual (9).

Esto en términos puramente humanos; ¿qué podrá suceder en el área del lenguaje y de la creación literaria cuando la invade celestemente un autor superior?

Un tercer ejemplo: la distinción entre lenguaje como "ergon" y como "energeya" es tan antigua como Humboldt (10). En los recientes estudios de Weisgerber la distinción se convierte en leitmotiv de investigación y exposición (11). Quiere decir que un lenguaje no es simplemente un conjunto concluso y acabado, una especie de múltiple instrumento inerte, a disposición del usuario. Es mucho más, es una fuerza que se asimila vivamente, y que actúa desde dentro conformando y desarrollando la mente del que lo aprende; incluso haciendo posibles algunas de sus funciones o de sus hallazgos. Una gran fuerza espiritual erigida por generaciones de hombres, y operante en el individuo de la comunidad lingüística. Si se da el caso de que Dios ha descendido valerosamente a colaborar en la creación de aquella fuerza, Dios continúa presente, como fuerza activa, en el lenguaje como tal. No sólo en las ideas que comunica, o en los afectos que expresa, sino en la estructura del lenguaje como tal. Nuestra manera de pensar en lo religioso está configurada por el lenguaje religioso que hemos aprendido y practicamos; el lenguaje religioso que empleamos es una fuerza dentro de nosotros; y esa fuerza no es obra colectiva de solo hombres, sino que Dios ha colaborado eficazmente en ella, como verdadero autor literario de nuestra fundamental literatura religiosa.

Así, pues, tenemos a Dios presente en el mundo: bajó a la humanidad que había creado a su imagen y semejanza; y bajó al lenguaje, que hizo a imagen y semejanza del hombre.

Un último ejemplo: Según la concepción de Bühler, el lenguaje es un "organon" con tres funciones principales: Símbolo de objetos, sín-

(9) OSCAR WALZEL, *Künstlerische Absicht*. "Germanisch-romanisch Monatsschrift", 1920.

Véase también el citado artículo de BOVER, 271 ss.

(10) Una exposición sistemática en JOSÉ MARÍA VALVERDE, *Guillermo de Humboldt y la Filosofía del Lenguaje*. Madrid, 1955.

(11) Exposición sistemática y resumida en *Das Gesetz der Sprache*. Heidelberg, 1951.

toma de emociones, señal de atención (12). Las dos primeras funciones están incorporadas de algún modo a la teoría hermenéutica: analizamos la verdad de un enunciado, o sea su valor representativo; analizamos la honestidad de un sentimiento, o sea, algo que se refiere a la esfera expresiva del lenguaje. Pero creo que no hemos incorporado la tercera función. Puede darse el caso en que el escritor llame la atención del lector sobre un hecho u objeto, sin enunciar nada especial acerca de él. Si decimos: "mira el mensajero que viene", nuestra frase incluye un objeto, manifiesta también la importancia emocional que otorgamos al objeto o al hecho; pero el peso de la frase recae sobre la "llamada": "he ahí". Puede suceder que en un contexto mesiánico, un profeta alargue el índice señalando; ese "hinneh" enfático que reclama violentamente la atención del lector sobre un espacio acotado de realidad presente o contemplada en visión profética. "Mira una muchacha encinta que da a luz a un niño y le llama Emanuel", "Ved a Yavé cabalgando sobre una nube", "Mira a Damasco borrada de entre las ciudades" ...

Me he contentado con rozar levemente cuatro ejemplos de un posible estudio. Tan somera ha sido la referencia, que a alguno le habrá parecido capricho, pirotecnia de ingenio. Tengo que confesar que las ideas apuntadas están respaldadas en estudios de autores acreditados. Lo único nuevo ha sido convertir tres respuestas al enigma del lenguaje en preguntas a la teoría de la inspiración.

Repasando comentarios exegéticos y tratados de hermenéutica, no sería difícil encontrar frases sueltas que pudieran encajarse en las casillas esbozadas, o en otras semejantes; pero el estudio sistemático y reflejo del lenguaje en la inspiración no ha sido abordado, y creo que podría ser fructuoso.

## V

### INSPIRACION Y CREACION LITERARIA

La creación literaria se puede estudiar desde dos puntos distintos: partiendo de las confesiones de los autores, o partiendo del libro. Ambos métodos tienen sus dificultades peculiares. En forma de monogra-

---

(12) KARL BÜHLER: *Sprachtheorie*. Jena, 1934.  
*Das Strukturmodell der Sprache*. "Travaux du cercle linguistique de Prague", 6.

fías existen estudios especiales sobre las confesiones de diversos creadores literarios; no creo que se haya hecho por ahora un estudio sistemático del asunto. La investigación literaria actual mira con bastante desconfianza estas confesiones de los autores (13); los psicólogos son los encargados de defender su validez. En la Biblia, especialmente en la literatura profética, nos encontramos con una serie de confesiones de experiencias personales del autor. ¿No cabría una comparación sistemática, para analizar la inserción divina en el proceso creador del artista? Algo se ha hecho, pero en general, con el prejuicio de que el autor profético era un anormal o estaba en estado anormal (14).

Partiendo del análisis del mismo libro, como lo quiere la actual investigación literaria (15), es más fácil deducir conclusiones sobre diversos procedimientos de creación literaria; sobre todo comparando entre sí obras semejantes en tema, época, etc. Mucho de esto ha sido incorporado ya en la teoría de los géneros literarios; el estudio se podría ampliar fructuosamente extendiéndolo a los procedimientos literarios. Veamos algunos ejemplos.

Menéndez Pidal lo ha llamado "tradicionalidad literaria", Ernest Robert Curtius lo ha llamado análisis de "topoi", y ha dedicado a la materia un grueso volumen eruditísimo, que está difundiendo ya su segunda edición (16). "Topoi" son temas o motivos literarios constantes, que se van repitiendo en las diversas épocas con variantes: Curtius investiga entre otros "el anciano juvenil, el paisaje heroico, el jardín de delicias, la metáfora del libro, la alegoría de la escena teatral, etc." Uno de los aspectos curiosos de estos topoi es que no siempre responden a una observación de la realidad, sino a moda literaria. Los topoi permiten establecer una tradición literaria firme, una especie de cauce común por donde fluye la historia literaria.

P. e., el monje medieval Ekkehart compone una serie de bendiciones gastronómicas; entre los platos benditos están los higos; "el editor Egli anota: 'El higo se cultivó en Alemania, pero nunca llegó a ser alimento popular. El monasterio de St. Galen lo importaba del Sur'. Pero ¿qué decir, cuando un poeta de Lüttich anuncia que ha llegado la primavera, los olivos, vides, palmas y cedros echan botones? Los olivos abundan prodigiosamente en el medioevo nórdico. Aparecen en la poesía amorosa latina del

(13) R. WELLEK AND A. WARREN, *Theory of Literature*, cap. XII. N. Y., 1948.

(14) Interesante, pero unilateral, W. MUSCHG, *Tragische Literaturgeschichte*. Bern, 1948.

(15) cfr. WEHRLI, o. c., 53 ss.

(16) *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter*<sup>2</sup>. Bern, 1954.

siglo doce y trece, pero también, por cientos, en la primitiva épica francesa. ¿De dónde provienen? De los ejercicios retóricos de la tardía antigüedad. En la Europa medieval existen también los leones. Una epístola poética de Pedro de Pisa describe la emoción del mediodía: 'el pastor cansado se tiende a la sombra, y el sueño envolvía los hombros y al pardo león' 'Cingebatque sopor homines fulvosque leones'. Un historiador del 'sentimiento de la naturaleza' (W. Ganzenmüller) se extraña de la mención sin sentido del león. Pero el sentimiento de la naturaleza—concepto que todavía no está claro—no tiene nada que hacer aquí. Los fulvi leones provienen de Ovidio". Resulta que el Monje Ekkehart copió su lista de manjares de las Etimologías de San Isidoro; "los higos los importó del sur".

El "soto" es uno de los temas favoritos de descripción. Ovidio enumera en el suyo 26 especies, Séneca 8, Estaqui 13; Claudiano 9. "Estas descripciones no tienen nada que ver con la observación de la naturaleza, lo mismo que las bendiciones de Ekkehart con la cocina conventual. El poeta no se preocupa por saber si las especies citadas pueden darse reunidas en un soto; ni necesita preocuparse—a pesar de las protestas de Julio César Escalígero en su *Hypercriticus*—. El ideal de esta poesía tardía es la abundancia, el lujo de la Nomenclatura". "El soto se puede considerar como una variedad del 'catálogo' que es una forma fundamental de la poesía, tan antigua como Homero y Hesíodo" (17).

El fenómeno de la tradicionalidad literaria también se da en la literatura bíblica. Es una manera de actividad poética con la que hemos de contar si queremos explicar algunas formas concretas de la inspiración. La literatura profética es el terreno más propicio para realizar tal estudio. Los masás son un género literario bien diferenciado, con unidades literarias de límites bien marcados, que se repiten a lo largo de la cadena de profetas, reiterando motivos y recursos.

P. e., la descripción de "el día de Yavé": a ella pertenecen una serie de elementos cósmicos, convencionales, que se pueden reducir a tradición literaria, sin necesidad de insistir en su objetividad. El padre Bonsirven hace notar un detalle muy significativo: el día de Pentecostés, cuando San Pedro arenga a la multitud congregada, les explica que ha llegado el día de Yavé, y cita al profeta Joel.

"Derramaré mi espíritu sobre toda carne, y profetizarán vuestros hijos y vuestras hijas, vuestros ancianos tendrán sueños y vuestros mozos verán visiones. Aun sobre vuestros siervos y sier-

---

(17) O. c., 191, 201.

vas derramaré mi espíritu en aquellos días; y haré prodigios en el cielo, y pondré en la tierra sangre, fuego y columnas de humo. Y se cubrirá de tinieblas el sol y de sangre la luna, antes que venga el día grande y terrible de Yavé.”

De todos los datos que describen la escena, sólo se cumple la efusión del espíritu. Sin embargo, San Pedro no tiene dificultad en anunciar a su nutrido auditorio que ha llegado el día anunciado; aquella gente no se escandalizó, al ver que fracasaba el anunciado espectáculo astronómico; aquel público parece que tomó los datos descriptivos en el mismo sentido que el predicador, como puro recurso literario, perteneciente a una tradición profética.

El procedimiento de las reminiscencias y copias literarias es frecuente en Jeremías; no le importa sacar las palabras de su contexto original, para colocarlas en un contexto nuevo, donde a veces no encajan del todo. Vamos a ver el oráculo sobre Moab. Isaías canta

“... por eso laménten Moab por Moab, sean todo lamentos; suspiren conmovidos por las tortas de uvas pasas de Quir Hareset, porque el campo de Hesebón está desolado, los señores de las naciones han pisoteado la viña de Sibma. Sus ramas llegaban hasta muy lejos, y pasaban el mar. Por eso uno mis llantos a los llantos de Jazer por la viña de Sibma, y os riego con mis lágrimas, Hesebón y Eleale, sobre cuyos frutos y cosechas estallaba el grito del lagarero. Ya no hay gozo ni alegría en tus vergeles, ya no hay cantos ni gritos de júbilo en las viñas, ya no se pisa el vino en los lagares, ya cesaron los gritos del lagarero. Por eso mis entrañas vibran como un arpa por Moab y mi corazón por Quir Hareset”.

También Jeremías emplea la comparación musical: “por eso mi corazón suspira como una flauta por Moab”. Pero la frase en Isaías está entonada, en Jeremías disuena. ¿Por qué? Isaías en su masa parte de la cercanía, de la compasión: de esta actitud central procede esa capacidad incansable de escuchar gemidos, llantos, clamores; de la misma compasión brotan los imperativos urgentes reclamando ayuda para los que huyen. Por eso consueña la frase “mis entrañas vibran como un arpa”.

Jeremías no escribe una elegía sobre Moab, sino un oráculo contra Moab; parte de la indignación, y de esta actitud central procede la incansable reiteración de la futura catástrofe y los imperativos despiadados. Por eso disuena en Jeremías la frase compasiva, y produce una

quiebra estilística. La razón es sencilla: lo que en Isaías es una efusión que brota sinceramente, en Jeremías es cita o reminiscencia literaria.

Bastan estas dos pruebas de un material que puede ser abundantísimo. Los "topoi" o tradicionalidad literaria no son un género, sino un procedimiento literario (18). Por ahora se ha escrito bastante sobre los géneros literarios y su relación con la inspiración. ¿No sería fructuoso estudiar también los procedimientos literarios en su relación con la inspiración? ¿No habrá mucho de "topoi" en la descripción de los bienes mesiánicos, etc? (También esto lo practican los exegetas).

Es frecuente entre gente con la formación que llamamos humanística una concepción del libro algo renacentista, o incluso escolástica. El libro es algo cuajado, resultado sistemático de una investigación; realización adecuada de planos previa y exactamente trazados. Puede haber en esta concepción cierto influjo latente o inicial de los tratados de Cicerón. Pero frente a esta concepción existe la platónica, mucho más dinámica y vital. A Platón en sus diálogos no le interesa única o especialmente el resultado de la investigación. Le interesa la investigación misma en su proceso dinámico desigual. Por eso, muchas veces sus diálogos no llegan a conclusiones definitivas. Es muy entretenido el afán de algunos lectores por sacar conclusiones o por averiguar la solución exacta de Platón, cuando el autor no ha llegado a solución ni conclusión definitiva; y no menos entretenido es el desconcierto de otros lectores acostumbrados a una manera peculiar de practicar la escolástica, que todo lo soluciona. La lucha por la verdad, los afanes del pensamiento humano encarado con los grandes problemas, pueden tener tanta dignidad como una serie de enunciados escuetos y verdaderos. Y la inspiración divina puede recaer sobre este esfuerzo humano por descubrir la verdad, por solucionar las antinomias acuciantes. La forma semítica está más cerca del dinamismo que he explicado con el ejemplo de Platón. Es muy claro el caso del libro de Job: a nadie se le ocurre actualmente tomar todos sus fragmentos como enunciados positivos de verdades; el libro de Job es una lucha dramática del hombre ante el enigma de la justicia divina; y mucho más valor religioso ha tenido el libro en su forma dinámica, que otras soluciones en forma de tesis clara, con su arsenal de distinciones para cerrar o taponar las brechas.

---

(18) Los tratadistas se detienen levemente en los modos de expresión que dicen peculiares de los hebreos (y que a veces resultan ser fenómenos constantes del lenguaje); pero apenas en los modos de expresión literarios comunes a nosotros.

Cuando las diversas opiniones chocan en el palenque delimitado de un libro, el fenómeno es más posible y explicable. Pero cabe imaginar otra posibilidad: que lo que ahora se nos presenta como unidades independientes pertenezca, en la realidad histórica o en el plan superior del que inspira, a una unidad más alta; como fragmentos de una gran controversia o debate, en la que intervienen varios personajes con su aportación parcial. Dejando funcionar la hipótesis, tendríamos que enmarcar algunos salmos, o fragmentos sapienciales en una unidad literaria superior; en algún caso el tono polémico nos indicaría que se trata de un fragmento en un todo, lo mismo que el tono polémico de algunos capítulos de Job implica varios controversistas. ¿No valdría la pena estudiar un poco sistemáticamente esta hipótesis?; una concepción más dinámica del pensamiento, y una reducción a unidades superiores, ¿no podría servir al menos como hipótesis de trabajo? No es legítimo postularlo a priori como hecho; pero es legítimo contar con ello como posibilidad, cuya realización se ha de probar positivamente en cada caso particular.

Cualquier escritor importante suele tener un proceso, y en las obras posteriores va enriqueciendo o aclarando ideas de obras precedentes. Otro tanto sucede con los autores de una escuela literaria, a veces incluso con los autores de una época y región definida. Lo mismo ha de suceder con los autores sagrados: las consecuencias hermenéuticas son claras, y se aplican en la práctica. Pero en la doctrina de la inspiración se podría elaborar la hipótesis de que Dios inspira al autor no sólo como individuo, sino como miembro de una escuela. En teoría no hay dificultad en que Dios inspire a una corporación como tal, donde el todo es más que la suma de las partes; quizás en la práctica nos aclarase algunos problemas pendientes. Si Dios puede asistir a una corporación, invistiéndola de autoridad de magisterio, ¿por qué no podrá inspirar a un grupo o escuela literaria, o a dos escuelas polemizantes, en su calidad de grupo o corporación?

Otro dato para concluir: me refiero a estadios intermedios de conocimiento. Con frecuencia se plantea el estudio de los libros sagrados en términos de puro conocimiento intelectual; y en el plano intelectual se admite la disyuntiva única "verdad-error". El análisis psicológico de la creación literaria dice que tal disyuntiva es un simplismo; porque hay formas intermedias de conocimiento, como p. e. la conciencia marginal (a la que se refiere ampliamente el P. Tuya, O. P., en un artículo de EstBib 1955); las percepciones semiconscientes que actúan en la estructura total multiplicando el efecto del conjunto o de algunos elementos particulares, y que a veces se pueden hacer re-

flejas por medio del análisis paciente (19); en fin, eso que llamamos en castellano lo “presentido, entrevisto”. Todo esto son hechos ciertos comprobados en la creación literaria. ¿No podrá insertarse en ellos la moción divina de la inspiración? Los documentos pontificios sólo excluyen el error; el conocimiento intermedio, imperfecto no es error positivo. Exigir al hagiógrafo clara conciencia de todo lo que escribe (o a su público capacidad plena para entender todas las palabras de su predicador o escritor), en un postulado que nadie ha demostrado por ahora.

¿No podría este tipo de conocimiento explicar algunas extrañas oscuridades de los profetas, el proceso de evolución en algunos puntos, el comentario de un autor inspirado posterior aclarando la oscuridad antigua?

En resumen, el estudio de la creación literaria, especialmente partiendo del análisis de la obra, no permite la concepción tan intelectualista y tan simple de algunos en torno a la inspiración. Añadir nuevos elementos a dicha concepción no es anularla, sino enriquecerla, aunque el enriquecimiento lleve consigo complicación.

Esta serie de preguntas que he propuesto someramente me parece que permiten extender al problema de la inspiración las palabras de Pío XII, que cité más arriba: “*Multa igitur remanent, eaque gravissima, in quibus edisserendis et explanandis catholicorum interpretum acumen et ingenium libere exerceri potest ac debet.*”

---

(19) KAINZ, o. c. III, 424, ss.

M. I. SR. D. JOSE M.<sup>o</sup> GONZALEZ RUIZ

Canónigo Lectoral de Málaga

LAS ASAMBLEAS CULTUALES EN LAS EPISTOLAS  
DE LA CAUTIVIDAD

## SUMARIO

### Introducción.

I. — La asamblea como “proskarteresis” y “vigilia” (Col. 4, 2-3; Ef. 6, 18-20).

II. — La asamblea cultural, generadora de la unidad eclesiástica (Fil. 4, 5-7; Col. 3, 15-17; 4, 2-3).

III. — Una doble meta que lograr en las asambleas.

1. El predominio de la Acción de Gracias sobre la exhortación (Ef. 5, 2-4).
2. La embriaguez según el Espíritu Santo (Ef. 5, 18-20).

IV. — La asamblea en función de la Iglesia.

1. La Iglesia, construída en Templo (Ef. 2, 21).
2. La culminación escatológica de la Iglesia en la gran Liturgia celestial (Ef. 1, 6. 12. 14).

### Conclusión.

## INTRODUCCION

**E**N general, las Epístolas de San Pablo tienen un cuño litúrgico a flor de tierra. El Apóstol sabía que sus cartas serían leídas en las reuniones culturales que celebraban los cristianos, formando parte de los ritos que en ellos se desarrollaban.

Los primeros cristianos, desde el principio, tuvieron sus reuniones litúrgicas, incluyendo la Fracción del Pan (Act. 2, 46), probablemente todos los días en Jerusalén.

Estas Asambleas cristianas copiaron del oficio sinagoga algunos de sus rasgos más salientes, que aún podemos reconocer en nuestra liturgia (1).

Probablemente había una gran variedad de usos, pero en el fondo de todos ellos reinaba una constante litúrgica, cuya reglamentación recuerda San Pablo con ocasión de ciertos desórdenes que turbaban la comunidad de los corintios.

El oficio comenzaba el domingo por la tarde y se prolongaba hasta las primeras horas de la noche. Incluía, en primer lugar, oraciones, cánticos y lecturas. A los salmos bíblicos, los cristianos añadieron pronto himnos y cánticos espirituales (Col. 3, 16; Ef. 5, 19). San Pablo nos ha conservado fragmentos de estas composiciones.

Así, por ejemplo, el cántico de la luz cristiana:

---

(1) H. LIETZMANN, *Histoire de l'Eglise ancienne*. Paris, 1936, I, pág. 156-160. — E. B. ALLO, *Première épître aux Corinthiens*, pág. 285-293, 384 ss. — J. BONSIRVEN, *L'Évangile de Paul*. Paris, 1948, pág. 266 ss.

“Despierta, tú, que duermes  
y álzate de entre los muertos,  
y Cristo brillará sobre ti” (Ef. 5, 14).

El cántico de “Cristo, Misterio de la Piedad”:

“Grande es el Misterio de la Piedad,  
que fué manifestado en carne,  
justificado en Espíritu,  
mostrado a los ángeles,  
predicado entre los gentiles,  
creído en el mundo,  
asunto en gloria” (1 Tim. 3, 16).

Francamente, aún está por hacer un estudio decisivo sobre la himnodia del primitivo culto cristiano (2). Pero lo cierto es que al lado de las confesiones de fe y de las Acciones de Gracias los himnos a Cristo han tenido un lugar destacado en la liturgia primitiva. La carta de Plinio el joven al Emperador Trajano (3), hace mención de ello. En el propio Nuevo Testamento encontramos numerosas huellas de estos himnos.

Todo ello nos demuestra que Pablo escribía sus cartas con miras a su inserción en el oficio litúrgico de las cristiandades a que iban dirigidas.

En este trabajo nos ceñimos a las Epístolas de la Cautividad, que forman un bloque compacto, de una impresionante unidad ideológica, a pesar de que creemos en la anterioridad de Fil., con respecto a Col., y Ef. (4).

Las distintas alusiones que en estas cartas hace San Pablo a la celebración de Asambleas litúrgicas nos dan pie para reconstruir una especie de directorio litúrgico, muy interesante para la historia del culto cristiano y para la honda interpretación teológica de la celebración comunitaria de nuestro culto.

Prescindimos de muchas cuestiones, que les son comunes a las Epístolas de la Cautividad con el resto de las fuentes primitivas de la liturgia cristiana, y nos ceñimos a los matices específicos que destacan a través del bloque epistolar que comentamos.

(2) Cfr. O. CULLMANN, *Le culte dans l'Eglise primitive*. Neuchâtel, 1945; *Urchristentum und Gottesdienst*. Zurich, 1950. — L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*. Paris, 1951, pág. 279 ss.

(3) Ep. X, 96, 7.

(4) Cfr. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, *San Pablo: Cartas de la Cautividad*. Roma-Madrid, 1955, pág. 7 s.

## I

LA ASAMBLEA COMO "PROSKARTERESIS" Y "VIGILIA"  
(Col. 4, 2-3; Ef. 6, 18-20).

En el capítulo cuarto de la Epístola a los colosenses termina Pablo su larga recomendación de las virtudes sociales, exhortando a los fieles a celebrar la Asamblea litúrgica: "Perseverad en la oración, velando en ella en Acción de Gracias" (Col. 4, 2).

Pablo se dirige a los fieles para recomendarles "perseverar en la Oración". El verbo empleado por Pablo (προσκαρτερέω) tiene un matiz comunitario, significando muchas veces "reunirse en un local". En Act. 1, 14, se dice que los Apóstoles "estaban reunidos unánimemente en la Oración" (προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ).

Según Act. 2, 46 los Apóstoles "cada día se reunían de común acuerdo en el Templo" (καθ' ἡμέραν τε προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ).

Creemos que éste es el significado de la presente exhortación. Pablo exhorta a los colosenses a que "se reúnan para hacer Oración". No es una exhortación a menudear en la oración individual y aislada, sino a la celebración comunitaria de la oración litúrgica.

Y añade: "velando en ella en Acción de Gracias" (γρηγοροῦντες). Si es una oración colectiva, una Asamblea cultural, se comprende que el Apóstol exhorte a "velar" en ella, pues de ordinario se celebraban durante la noche. El inciso "en Acción de Gracias" tiene el matiz técnico, que aparece en Col. 3, 15-16: la Asamblea cultural de los cristianos era una "Acción de Gracias", una "Eucaristía".

En la Epístola a los Efesios, en un contexto paralelo, termina también Pablo sus recomendaciones, exhortando a celebrar la Asamblea cultural:

"A través de toda Oración y Súplica, orando en toda ocasión en Eucaristía, y velando unánimemente en toda Reunión y Súplica por todos los santos" (Ef. 6, 18).

"Oración" (προσευχῇ) tenía ya el matiz local de "Casa de oración" o "Lugar de oración" (5). La expresión "velando" (ἄγρυπνοῦντες) corresponde a la de Col. 4, 2 (γρηγοροῦντες) y se refiere claramente a la celebración de las vigiliat nocturnas litúrgicas.

(5) Cfr. F. ZORELL, *Lex. graec. bibl.*, pág. 1.138.

La adición de “unánimemente” (εἰς τὸ αὐτὸ) tiene una intención local: “reunidos en un mismo local, con unidad comunitaria” (6).

El sustantivo “προσκαρτέρησις” que hemos traducido por “reunión” es un “hápax” del Nuevo Testamento en este lugar. El verbo, de donde se deriva como acabamos de ver en Col. 4, 2, se emplea para indicar el acto de reunirse a celebrar el culto comunitario.

Así, pues, el sustantivo derivado creemos que significa aquí “reunión cultural”.

En el *Corpus Inscriptionum Graecarum* (7) se aduce una inscripción en que el sustantivo προσκαρτέρησις se emplea en el sentido de “templi frequentatio”.

Hé aquí, pues, una primera dimensión de la Asamblea cultural según la descripción de las Epístolas de la Cautividad: una “proskarteresis” nocturna o sea una reunión litúrgica realizada durante la noche para orar en unidad comunitaria según un orden determinado.

## II

### LA ASAMBLEA CULTUAL, GENERADORA DE LA UNIDAD ECLESIASTICA (Fil. 4, 5-7; Col. 3, 15-17; 4, 2-3).

En la comunidad de Filipos se habían producido ciertas disensiones que hacían peligrar un tanto la unidad del cuerpo eclesiástico.

El contenido de estas discusiones se debería referir a la utilización de ciertos métodos y procedimientos apostólicos para atraer al cristianismo a los paganos de cierto tinte intelectual.

Pablo cree que hay que exhortar a sus queridos filipenses en un sentido de llamada apremiante a la unidad comunitaria:

“Que vuestra medida sea conocida de todos los hombres. El Señor está cerca: por nada estéis afanosos, sino que en toda ocasión, en la Oración y Súplica, con Acción de Gracias, vuestras peticiones sean públicamente presentadas a Dios. Y la paz de Dios, que está por encima de todo juicio, custodiará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús” (Fil. 4, 5-7).

(6) Esta expresión sería aquí equivalente a ἐπὶ τὸ αὐτὸ que claramente tiene esta significación local: Lc. 17, 35; Mt. 22, 34; Act. 4, 26; y particularmente un lugar o reunión sagrada: Act. 1, 15; 2, 1. 47; I Cor. 11, 20; 14, 23; cfr. Barn. 4, 10; I Clem. 34, 7; Ign. ad Ef. 13, 1.

(7) II, p. 1005.

Efectivamente, los ánimos se habían agriado y se había introducido una peligrosa división de opiniones. El Apóstol les exhorta a conservar la medida: "que vuestra medida sea conocida de todos los hombres". Las discusiones agrias (*διαλογισμοί*, 2, 14) hacen daño al testimonio de la fe cristiana, ya que dicen muy mal de la unidad de creencias. Entre los filipenses la acrimonia en el discutir se había acentuado de tal manera, que había trascendido a los medios paganos con el consiguiente descrédito para la causa del Evangelio.

Así se comprende la exhortación inmediata de Pablo: "el Señor está cerca: no estéis afanosos por nada". Los filipenses en sus discusiones habían ido demasiado lejos, perdiendo la paz del espíritu y la unidad comunitaria; habían olvidado que muy cerca de ellos estaba el Señor que, en definitiva, debería ser consultado antes de tomar ninguna decisión.

Por eso, el Apóstol pasa inmediatamente a exhortar a los fieles a que menudeen sus Asambleas litúrgicas, en las que la presencia del Señor invocado producirá los saludables frutos de la paz y de la unidad: "sino que, en toda ocasión, en la Oración y Súplica con Acción de Gracias vuestras peticiones sean públicamente presentadas a Dios". Creemos que aquí San Pablo se refiere a una Asamblea cultural, como en Col. 3, 14-17 y Ef. 5, 17-20; 6, 18-19.

En efecto, se emplea un lenguaje, ya técnico, que se refiere a la celebración litúrgica: "Oración y Súplica con Acción de Gracias" (*τῆ προσευχῆ καὶ δεήσει μετὰ εὐχαριστίας*).

Así, pues, vemos como el Apóstol no encuentra otro medio más eficaz para restablecer la unidad resquebrajada del cuerpo eclesiástico que la frecuente celebración comunitaria de las Asambleas litúrgicas.

Así se comprende también que añada el deseo de la paz, como vínculo de unión de la comunidad orante: "y la paz de Dios que está por encima de todo juicio, custodiará vuestros corazones y vuestros pensamientos en Cristo Jesús". La "paz de Dios" es un concepto plenísimo en toda la literatura bíblica. Pablo afirma de ella "que está por encima de todo juicio": "juicio" (*νοῦς*) se refiere, sin duda, a las diversas posturas en que se dividía internamente la comunidad de Filipos (8). La "paz de Dios", en la que deben estar unidos todos los cristianos, trasciende por completo esos diversos pareceres que amenazan a la unidad. Y esta "paz de Dios", presidiendo a la comunidad orante, "montará la guardia" (*φρουρήσει*) para proteger "los cora-

(8) El mismo significado de *νοῦς* se encuentra en Rom. 14, 5 y en I Cor. 1, 10. En ambos casos se trata de discusiones internas de la comunidad, como en Filipos.

zones y los pensamientos”, que resultarán así siempre “en Cristo Jesús”, como conviene a discípulos de Cristo.

A los colosenses, que ponían en juego su integridad eclesiástica dando oídos a las sirenas de una vana “filosofía”, se les recomienda que “para permanecer arraigados y cimentados en Cristo y asidos a la fe recibida *prodiguen la Acción de Gracias*” (Col. 2, 7), o sea la celebración de la Asamblea cultural.

Más adelante, en Col. 3, 12-4, 1, Pablo teje una larga exhortación a la unidad, y, en consecuencia, a practicar las virtudes comunitarias: “misericordia, bondad, humildad, mansedumbre, paciencia, soportarse mutuamente, perdonar unos a otros”, en una palabra, “la caridad, a saber el vínculo de la Perfección”.

Obsesionado el Apóstol por la idea de unidad, recurre a una nueva metáfora para remachar su exhortación: “que la paz de Cristo actúe de árbitro en vuestros corazones, a la cual habéis sido llamados en un solo cuerpo”.

La razón fundamental de este apremiante llamamiento a la paz en la comunidad de Colosas reside nada menos que en la misma esencia de la vocación cristiana. Esta consiste en “ser llamado a la paz”, ya que se realiza “en un solo Cuerpo”, en una indismontable unidad social, que es la Iglesia, Cuerpo de Cristo.

Para conseguir eficazmente esta unidad eclesial, Pablo vuelve a exhortar cálidamente a celebrar la Asamblea cultural:

“Y poneos a dar Gracias: la Palabra de Cristo habite entre vosotros ricamente, enseñándoos mutuamente en toda sabiduría y amonestándoos con salmos, himnos y cánticos espirituales, en la gracia, cantando en vuestros corazones a Dios.”

Aquí Pablo describe una Asamblea cultural. En ella sobresale, como directriz de todo el ritual, la “Palabra de Dios”, que se prodiga a través de diversas exhortaciones y cánticos religiosos, penetrado todo ello por “la Acción de Gracias”.

En las “Constituciones Apostólicas” encontramos un bello comentario de la exhortación paulina:

“Sed siempre dadores de gracias (εὐχάριστοι γίνεσθε) como siervos fieles y agradecidos; y en la Acción de Gracias decid así: Te damos gracias... Tú, Señor omnipotente, Dios eterno: así como esto estaba antes disperso y, una vez recogido, se hizo un solo pan, así también congrega a tu Iglesia desde los confines de la tierra en la unidad de tu reino” (9).

(9) *Const. Apost.* VII, 25, 1-3; ed. FUNCK, 1906, I, pág. 410.

Como quiera que la idea central del Apóstol es recomendar las virtudes sociales con vistas a reforzar la unidad de la Iglesia, es lógico que exhorte a la frecuente celebración de la "Acción de Gracias", Asamblea cultural que significa y produce la caridad mutua. A ello alude claramente el texto citado de las "Constituciones", que incorpora el más antiguo de la "*Didajé*", en que durante la "Acción de Gracias" se pide la unificación de la Iglesia, simbolizada en la unión de muchos granos, antes dispersos, para formar un solo pan.

En los versículos siguientes San Pablo avanza aún más en su apremiante exhortación a la unidad social. Para ello proyecta toda su Moral comunitaria sobre los grupos sociales que de hecho existían en la sociedad romana: marido-mujer, padres-hijos, amos-esclavos.

Y cuando ha terminado ya su exhortación, de nuevo Pablo se dirige a los miembros de la Iglesia, para recomendarles "perseverar en la Oración" (Col. 4, 2). El verbo empleado por Pablo προσκαρτερέω tiene un matiz comunitario, como acabamos de ver, con la significación de "reunirse en un local".

Así, pues, Pablo exhorta a los colosenses a que "se reúnan para hacer Oración", "velando en ella en Acción de Gracias".

La frecuente reunión cultural de la comunidad será el medio mejor para llevar a la práctica esa espléndida Moral comunitaria, que tanto preocupa al Apóstol.

Igualmente en la Epístola a los Efesios, al final del capítulo cuarto y principio del quinto, vuelve San Pablo a recomendar la Moral comunitaria, y así pasa revista a las diversas clases de pecados "sociales" que haría imposible la vida comunitaria de los cristianos, si éstos no tuvieran la maravillosa adquisición de la "ágape":

"toda acrimonia, animosidad, gritería e insulto desaparezcan entre vosotros juntamente con toda clase de maldad" (Ef. 4, 31).

Por el contrario, han de ejercer las virtudes positivas que sirven de aglutinante a la unidad social del Cuerpo de Cristo:

"sed, por el contrario, unos con otros, bondadosos, compasivos, perdonándoos mutuamente como Dios os perdonó en Cristo. Andad en amor, como Cristo os amó y se entregó a sí mismo por nosotros" (Ef. 4, 32-5, 2).

A continuación, como en Col. 3, 14-17, tras la enumeración de las virtudes sociales, viene una exhortación a celebrar la Asamblea cultural—la "Acción de Gracias"—como el gran aglutinante del Cuerpo de Cristo:

“Pero fornicación o cualquier clase de impureza o codicia ni siquiera se nombren entre vosotros, sino más bien Acción de Gracias” (Ef. 5, 3-5).

Como otras veces, la “Acción de Gracias”, la Asamblea cultural, se propone como el gran instrumento eficiente de la unidad del Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia.

### III

#### UNA DOBLE META QUE LOGRAR EN LAS ASAMBLEAS

A través de las Epístolas de la Cautividad podemos también recoger algunas normas concretas que regulen la celebración de las Asambleas culturales, y que completen la abundante legislación litúrgica ofrecida por San Pablo en Epístolas anteriores, sobre todo la Primera a los Corintios.

El Apóstol subraya dos recomendaciones que, aunque suponen sólo unas breves pinceladas, delatan un espíritu fino y atento a la esencia del rito litúrgico.

##### 1. EL PREDOMINIO DE LA ACCIÓN DE GRACIAS SOBRE LA EXHORTACIÓN (Ef. 5, 2-4)

De los mismos escritos paulinos podemos deducir que ya en aquellas primeras reuniones litúrgicas una de las partes integrantes era la “exhortación”.

Ya en I Cor. 5, 3-5 Pablo ordena fulminar la excomunión contra el incestuoso en medio de la solemnidad de una Asamblea litúrgica:

“Así, pues, yo, ausente en el cuerpo, pero presente en el Espíritu, ya he condenado, cual si estuviera presente, al que así ha obrado: en el nombre del Señor Jesús, reunidos (συναχθέντων) vosotros y mi espíritu, en virtud del poder de nuestro Señor Jesús entregar a éste tal a Satanás para ruina de su carne, a fin de que el espíritu sea salvo en el Día de Cristo.”

En Col. 3, 16, al describir todos los elementos de una Asamblea cultural añade San Pablo la “exhortación mutua”:

“La Palabra de Cristo habite entre vosotros abundantemente, en toda sabiduría enseñando y *exhortándoos* mutuamente; cantando en vuestros corazones a Dios con salmos, himnos, cánticos espirituales...”

Pero Pablo ve un peligro en este procedimiento litúrgico. La Asamblea era fundamentalmente una "Acción de Gracias", un acto de culto a Dios.

Ahora bien, si la mayor parte del tiempo era ocupada por las exhortaciones que los jefes de la comunidad hacían a los penitentes, corría el peligro de desnaturalizarse el acto de adoración a Dios.

¿Qué hacer, pues? ¿Suprimir la exhortación? De ninguna manera, sino hacerla prácticamente innecesaria. Esto, naturalmente, se conseguiría si los cristianos todos llevaran una vida irreprochable, y no dieran materia frecuente para la admonición pública que se hacía a los pecadores públicos en las reuniones litúrgicas:

"Pero fornicación o cualquiera clase de impureza o codicia ni siquiera se nombren entre vosotros, como corresponde a santos; lo mismo grosería y estupidez o bufonada (cosas que no van bien), sino más bien Acción de Gracias" (Ef. 5, 2-4).

O sea, que la pureza de vida de los cristianos ha de ser tan alta, que no sea necesario en las Asambleas "hablar de fornicación, impureza, codicia, grosería" etc., dado caso de que ninguno de sus miembros haya de ser redargüido por la comisión de semejantes vicios.

Al contrario, el ideal es que durante toda la celebración cultural campee casi únicamente la "Acción de Gracias".

## 2. LA EMBRIAGUEZ SEGÚN EL ESPÍRITU SANTO (Ef. 5, 18-20)

Nos encontramos de nuevo ante una descripción de una Asamblea litúrgica:

"hablándoos mutuamente con salmos e himnos y cánticos espirituales, cantando y salmodiando en vuestro corazón al Señor, dando constantemente gracias de todo, en nombre de nuestro Señor Jesucristo, en Dios Padre" (Ef. 5, 19-20).

Aquí San Pablo repite la misma exhortación que había hecho a los Corintios (I Cor. 11, 17-34) de no convertir la cena eucarística en una vulgar comilona, con las bajas consecuencias de la gula y la embriaguez.

Por eso empieza su exhortación a la celebración del culto comunitario con esta recomendación: "no os embriaguéis con vino, en lo cual hay disolución, sino llenaos del Espíritu" (Ef. 5, 18).

Las Asambleas deben ser modelo de sobriedad y dar todo el lugar a la acción del Espíritu, que en ellas y a través de ellas va derramando sus dones.

## IV

## LA ASAMBLEA EN FUNCION DE LA IGLESIA

En los escritos paulinos, sobre todo los de los años de madurez, asistimos a una insensible, pero segura, evolución del concepto de "asamblea" o "reunión", a la noción más amplia y universal de "Iglesia".

La reunión de los fieles, realizada en un determinado lugar y en una fecha contingente de la historia, no es más que un paso hacia la reunión universal y eterna del pueblo de Dios.

Hoy tienen lugar muchas reuniones, pero un día no habrá más que la gran Reunión definitiva, la Asamblea permanente y plenísima del Pueblo de Dios, definitivamente constituido al otro lado de allá de esta temporalidad.

## 1. LA IGLESIA, CONSTRUÍDA EN TEMPLO (Ef. 2, 21)

Según la escatología judía, Dios, al final de los tiempos, erigirá un nuevo Templo, magnífico, perfecto, en el cual se dignará habitar (Is. 28, 16 s.; Hen. 91, 13; Jub. 1, 7). Esta predicción la consideraba ya cumplida la primitiva Iglesia. Partiendo del claro supuesto de que al fin de los tiempos sería imposible "un Templo hecho con manos de hombre" (Act. 7, 48; Mc. 14, 58; Apoc. 21, 22), la predicción fué espiritualizada: la misma Comunidad, la "Casa espiritual" (οἶκος πνευματικός I Pe. 2, 5), es el Templo prometido para el final (10).

San Pablo aplica esta terminología a la comunidad cristiana (I Cor. 3, 16; II Cor. 6, 16). En el Apocalipsis se desarrollará ampliamente la metáfora (Apoc. 21, 22).

En Ef. 2, 19-22 se nos describe la comunidad cristiana como un Edificio sagrado, la "casa" o el "templo" de Dios:

"Así, pues, ya no sois extranjeros ni meros residentes, sino que sois conciudadanos de los santos y huéspedes de la Casa de Dios, sobreedificados sobre el cimiento de los Apóstoles y Profetas, siendo su piedra angular Cristo Jesús, en el cual toda construcción

---

(10) Cfr. MICHEL, ThWbNT, IV, pág. 890.

bien ajustada crece hasta formar un Templo santo en el Señor, en el cual también vosotros sois coedicados hasta formar el Edificio de Dios en el Espíritu.”

Pablo proclama jubiloso a los gentiles convertidos que ya desde ahora no hay dos grupos antagónicos ni partes preferidas, sino que todos los que creen en Cristo son “conciudadanos de los santos y huéspedes de la Casa de Dios”.

Pero más que “miembros de la Casa de Dios”, los cristianos son partes integrantes, de las que precisamente va resultando la mole gigantesca del Edificio: “sobreedificados sobre el fundamento de los Apóstoles y Profetas, siendo Cristo Jesús su piedra angular”.

Este Edificio, cuyos cimientos son los Apóstoles y cuya piedra angular es el mismo Cristo, es un Edificio sagrado: “en El toda construcción bien ajustada crece en orden a formar un Templo Santo en el Señor”.

Ahora bien, el nuevo “Templo del Señor” se va edificando, no está aún terminado: “crece en orden a formar un Templo Santo”. Por eso el Templo resultará del ensamblamiento armónico de varias “construcciones”. Las piedras se reúnen en diversos bloques para formar las “construcciones”, y del conjunto armónicamente ensamblado—de las “construcciones”—resulta el Edificio total, el Templo.

Pablo piensa, sin duda, en las diversas “iglesias” o reuniones comunitarias de los fieles, como construcciones parciales y temporales, de cuyo conjunto, prolongado a través del tiempo y del espacio, resultará la Iglesia con mayúscula, el Templo Santo de Dios.

La Iglesia no es una cosa terminada y perfecta: es una gran Catedral que se va construyendo a través de los siglos por la acción constante de ese puñado de hombres, convocados por Dios, y de los cuales Dios, misteriosamente, ha querido depender.

Pero la Iglesia es eso, una “ekklesía”, una “convocación”, una magna Asamblea. Y esta magna Asamblea resultará, poco a poco, de la celebración previa de las asambleas menores, de las convocaciones parciales del Pueblo de Dios a través de la historia.

La gran Iglesia final y definitiva no será el resultado de una mera yuxtaposición de individuos aislados que creen en Cristo, sino de la vida comunitaria celebrada día tras día por los fieles reunidos frecuentemente en asambleas culturales para rendir a Dios el culto que se le debe.

## 2. LA CULMINACIÓN ESCATOLÓGICA DE LA IGLESIA EN LA GRAN LITURGIA CELESTIAL (Ef. 1, 6. 12. 14)

Este sentido litúrgico-comunitario de la formación progresiva de la Iglesia resalta de una manera especial en el gran himno introductorio de la Epístola a los Efesios.

Todo él tiene un marcado matiz escatológico. Pablo se va refiriendo a la culminación escatológica de la Iglesia en el gran día de su plenitud.

Es verdad—dice Pablo—que hoy por hoy los cristianos han recibido ya el “sello del Espíritu” (Ef. 1, 13), pero esto no supone la posesión plena y definitiva. Ello es tan sólo el “arra” o “arrabón”: palabra esta de origen semítico y que significa, en derecho comercial, la “prenda” que será devuelta más tarde, o la “señal” en metálico, que se da como anticipo y garantía de la solución del precio total. Se trata siempre de una donación, por lo cual se compromete uno a darle al otro, un día, la suma completa. Según San Pablo (II Cor. 1, 23; 5, 5), Dios concede a los cristianos un don parcial que les asegura y garantiza el cobro de la totalidad de la Salud escatológica (11).

Pero, en definitiva, el Reino de Dios aún no ha llegado a su plenitud. La plenitud del Reino será la completa “redención” o rescate (Ef. 1, 7. 14), la “kleronomía” (Ef. 1, 11. 14) o posesión definitiva de los bienes mesiánicos, llamada también con el nombre bíblico de “adquisición” (περιποίησις Ef. 1, 14). En una palabra, la “recapitulación” de todas las cosas en Cristo (Ef. 1, 10), el punto final de toda la Historia de la Salud.

Pues bien, en tres lugares del himno presenta San Pablo esta Iglesia celestial como una gran Asamblea litúrgica, en la que los fieles, los “salvados”, estarán perennemente dando alabanzas a la gloria divina.

Y así en la segunda estrofa:

“En su amor nos predestinó  
a ser hijos adoptivos  
con respecto a El por medio de Jesucristo,  
según el beneplácito de su voluntad,  
para alabanza de la gloria  
de su gracia,  
con que nos ha agraciado en el Amado” (Ef. 1, 5-6).

---

(11) Cfr. J. BEHM, ThWbNT, I, p. 474.

La fórmula litúrgica, usada en el segundo estico, es muy frecuente en el Nuevo Testamento, y “alabanza” (ἔπαινος) es la alabanza de la comunidad postrada en adoración (12).

La misma idea y expresión en la quinta estrofa:

“En El fuimos también agraciados con la herencia,  
predestinados  
—según previo decreto del que influye en todo  
conforme a la decisión de su voluntad—  
a ser nosotros  
alabanza de su gloria,  
los que previamente hayamos vivido de la esperanza  
según Cristo.”

Nuestra predestinación a ser Iglesia—la Iglesia plena del “eón” futuro—es, por ello mismo, una predeterminación a “ser alabanza de la gloria” de Dios. Se trata de la gran Liturgia de la Jerusalén celestial, tal como la describe el Apocalipsis. En el Templo divino de la nueva Jerusalén estará siempre resonando el cántico perenne de la alabanza divina.

Finalmente, en la última estrofa culmina todos sus anhelos escatológicos volviendo a describir a la Iglesia como una gran Asamblea litúrgica celestial:

“En El también vosotros,  
tras haber oído la Palabra de la Verdad,  
el Evangelio de vuestra salvación;  
en El, repito, después de haber creído fuisteis sellados  
con el Espíritu Santo de la Promesa,  
el cual es prenda  
de nuestra herencia  
hasta llegar a la redención;  
de la adquisición  
hasta llegar a la alabanza de su gloria (Ef. 1, 13-14) (13).

El segundo estico presenta un claro ejemplo de paralelismo: “kronomía” o “herencia” es un concepto paralelo a “adquisición”; y “redención” a “alabanza de su gloria”.

El final escatológico del Reino de Dios es al mismo tiempo, como se repite a través del himno, una “redención” plena y completa, y una continua alabanza comunitaria a la gloria de Dios.

(12) H. PREISKER, ThWbNT, II, p. 583 s.

(13) Cfr. J. M. GONZÁLEZ RUIZ, o. c., pág. 194 s.

La entrada de los cristianos en esta plena redención y liturgia celestial es una "kleronomía" o posesión eterna, y una "adquisición" definitiva.

Mientras tanto, tenemos la "prenda" del Espíritu Santo hasta que llegue el gran Día del Señor: el día de la Redención plena y de la eterna Doxología.

Así, pues, a la gran Liturgia celestial del Pueblo de Dios definitivamente rescatado se llegará por la celebración comunitaria de las liturgias parciales y temporales de los grupos de fieles, frecuentemente reunidos para adorar a Dios y rendirle la ritual "Acción de Gracias".

En una palabra, la gran Asamblea final y permanente de la gloria requiere la preparación previa, a través de los siglos, de las asambleas parciales y menores de las comunidades cristianas en oración.

SERAFIN DE AUSEJO, O. F. M. Cep.

De los PP. Capuchinos de Sevilla

## ¿ES UN HIMNO A CRISTO EL PROLOGO DE SAN JUAN?

LOS HIMNOS CRISTOLOGICOS DE LA IGLESIA PRIMITIVA Y EL PROLOGO  
DEL IV EVANGELIO (Jn., 1, 1-18)

## SUMARIO

### Introducción:

I. — Los himnos cristológicos contenidos en los escritos paulinos.

1. Existencia de himnos a Cristo en la época apostólica.
2. Análisis temático y literario de los himnos a Cristo contenidos en los escritos paulinos.

II. — ¿Son los himnos cristológicos de la Iglesia primitiva un género poético nuevo?

1. Observaciones generales.
2. Resumen esquemático de la estructura y de la forma literaria de estos himnos.

III. — Aplicaciones al prólogo de San Juan.

1. Estado de la cuestión.
2. Estructura temática del Prólogo.
3. Forma literaria del Prólogo himno.

## INTRODUCCION

**D**ESDE hace bastantes años en los comentarios del IV Evangelio se viene discutiendo, más o menos, si la forma literaria del prólogo, donde por la simple lectura se advierte al instante la existencia de cierto ritmo, llega a ser verdadera composición poética o se reduce simplemente a prosa rítmica; si el conjunto del prólogo es un *himno a Cristo* o es una introducción teológica al Evangelio o ambas cosas a la vez: originariamente un himno, pero adaptado después por el autor para prólogo-introducción; si se ha de interpretar de los diversos estadios del Hijo de Dios en sucesión cronológica (primero, en el seno del Padre; luego, en la creación; más tarde, como anunciando ya la encarnación; y por último, en la encarnación misma) o si se ha de entender como descripción atemporal y trascendente, en cierto modo, pero al mismo tiempo real y concreta, de la persona del Cristo histórico en toda su riqueza teándrica, tal como el evangelista San Juan vió a Jesús mientras vivió con El y como le vió después, por sus recuerdos íntimos y por su unión mística con el Maestro, durante los largos años de su longeva vida.

Naturalmente que todas estas cuestiones pueden ser estudiadas aparte. Pero no dejan de tener tal conexión entre sí, que las unas reclaman a las otras. Y si no sería exacto decir que de la solución dada a una de ellas depende la solución de las demás, sí nos parece bastante seguro el afirmar que un estudio amplio y a fondo de cualquiera de ellas podría iluminar a las otras y abrirnos camino para la solución de todas ellas y para la total y justa inteligencia del prólogo.

La cuestión que directamente quisiéramos abordar en este estudio es averiguar si el prólogo debe considerarse como himno a Cristo o no.

Venimos observando que cada día aumenta, así en nuestro campo católico como en otros, el número de los que se inclinan o se deciden por la forma literaria de himno. Y algunos abrazan también todas las consecuencias exegeticas de esta forma literaria. Sin embargo, no se proponen el problema en sí, a saber; cuáles son las características esenciales de todo himno cristológico (si las tiene), tanto en su temática como en su forma literaria, y si el prólogo reúne esas características peculiares, por las cuales deba calificarse de "himno a Cristo". Nosotros, por lo menos, no hemos logrado encontrar —y creemos no haber sido negligentes en la búsqueda— un trabajo directo y de conjunto sobre la cuestión. Por eso hemos creído oportuno emprenderlo. Y el camino más prudente, si no para resolver el problema en forma definitiva, por lo menos para iluminarlo, dentro de su ambiente neotestamentario y helénístico, es, a nuestro parecer, estudiar previamente cómo eran los himnos a Cristo de la iglesia primitiva, de los que hay constancia, principalmente en las epístolas de San Pablo; cuál es su estructura temática y cuál su expresión literaria; cómo eran también, por su tema y por su forma, los himnos religiosos de la literatura ambiental de la época de San Juan o inmediatamente posterior. Y de todos estos datos o atisbos, ver si logramos extraer los elementos esenciales del himno cristológico y compararlos luego con el prólogo. Tal vez así podamos —repito—, si no resolver la cuestión definitivamente, aportar siquiera una argumentación más sólida, llegando hasta donde razonablemente nos sea posible (1).

Por consiguiente, nos fijaremos exclusivamente en los himnos cristológicos o dedicados a Cristo que tuvieron existencia real en la iglesia primitiva y eran cantados por los fieles en las asambleas culturales. Nuestro análisis se centrará en los himnos —o fragmentos de himnos— conservados en los escritos paulinos y en la literatura cristiana del ciclo joánico (2). Examinaremos su temática y su forma literaria, para luego

---

(1) Como es natural en esta clase de estudios, la argumentación sólo resultará del análisis de diversos pasajes y de la comparación de ciertos pormenores. Dada la amplitud del tema, es difícil presentar, siquiera sea en síntesis, la justificación plena de todos nuestros puntos de vista. Esperamos que el lector, con lo que aquí decimos y con el estudio directo de los autores que citamos a lo largo de nuestro trabajo, apreciará que nuestra posición no carece de cierta probabilidad.

En cuanto a la bibliografía, hemos sido muy parcos. Citamos exclusivamente aquellos autores de los que más nos hemos servido. Otros muchos hemos leído también. Pero, no habiendo encontrado ningún trabajo que tratara directamente nuestro tema, nos hemos limitado a citar sólo aquellos de quienes hemos tomado alguna idea.

(2) Prescindimos en absoluto de los himnos neotestamentarios del evangelio de la Infancia, por tratarse de composiciones que, por su estructura y por su parentesco, y aun indisoluble conexión con la piedad judía, pertenecen, desde nuestro punto de vista,

reconstruir, a manera de síntesis, las características esenciales del himno cristológico, aun cuando no se pueda demostrar de cada uno de ellos que estuvieron en uso en las asambleas culturales de los primeros cristianos. Y por último, proyectaremos los resultados obtenidos sobre el prólogo de San Juan.

## I

## LOS HIMNOS CRISTOLOGICOS CONTENIDOS EN LOS ESCRITOS PAULINOS

## 1. EXISTENCIA DE HIMNOS A CRISTO EN LA ÉPOCA APOSTÓLICA

La existencia de himnos a Cristo en la iglesia primitiva está muy bien atestiguada.

Por de pronto tenemos la célebre carta de Plinio a Trajano, escrita en el año 111-112 d. C., en la que, describiéndole las reuniones de los cristianos de Bitinia, dice:

Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmen-que Christo quasi deo dicere secum invicem" (3).

Plinio nos da en este pasaje detalles muy preciosos: el tema del cántico o el personaje a quien se le dirige, que es Cristo, al que consideran los cristianos como Dios: *Christo quasi deo*. Igualmente nos señala el modo de cantarlo: *secum invicem*, que parece apuntar o bien a diversas estrofas cantadas por diversos coros, o tal vez mejor a un coro de cantores respondiéndole todo el pueblo. Indica también el día de la semana y la hora: *stato die*, que es naturalmente el "dies dominica", el domingo (4), y *ante lucem*, antes de la aurora, al rayar el alba, que es cuando Cristo resucitó. Y por cierto, parece que la "gloria" de Cristo resucitado es

a la literatura anticotestamentaria. Muy distintas son las características de los himnos del Apocalipsis, los cuales figuraron, seguramente, en el repertorio primitivo del culto cristiano. Mas, por no alargar demasiado este estudio, prescindimos también de ellos, como prescindimos de todos los himnos o fragmentos que no tengan por tema a Jesucristo. Puede verse J. MARTY, *Étude des textes cultuels de prière contenus dans le N. T.*, "Revue d'histoire et de philosophie religieuse", 9 (1929), 234-268; 366-376, donde se dedican las páginas 236-252 al examen de los himnos del Apocalipsis.

(3) C. PLINIUS, *Epist.* 10, 96, 7 (texto en C. KIRCH, *Enchir. fontium Hist. eccl. antiquae*, ed. 5.<sup>a</sup>, núm. 30).

(4) Cf. O. CULLMANN, *Le culte dans l'Église primitive*, Cahiers théol. de l'actualité protestante, 8 (Neuchâtel-Paris, 1948), p. 9, nota 3.

tema que nunca falta en tales himnos. *Carmen* está en singular; pero es, evidentemente, un singular colectivo. No se trata, pues, de un canto único, como si el repertorio cristiano contuviera solamente un himno a Cristo, repetido, siempre el mismo, en todas las reuniones cultuales. Suponer que aquellos cristianos sólo tenían un himno a Cristo sería limitar en demasía el estro poético de los primitivos creyentes.

Plinio, pues, certifica que los cristianos de Bitinia, a principios del siglo II, tenían por costumbre —*essent soliti*— cantar himnos a Cristo en sus reuniones dominicales, con participación activa de todos los asistentes.

Los autores cristianos de los primeros siglos puntualizan mucho más. Algo se puede ya rastrear de la descripción de las reuniones cultuales que nos ofrece San Justino (5). Pero existen otros testimonios más explícitos en torno a los himnos cristológicos de los primeros siglos y afortunadamente se conservan también bastantes ejemplos (6). No es que todos esos himnos procedan de la época misma de los apóstoles; pero, indudablemente, reflejan una costumbre ciertamente apostólica.

Tertuliano, escribiendo en el año 197 d. C., dice expresamente que, en los ágapes cristianos, *post aquam manualem et lumina, ut quisque de Scripturis sanctis vel de proprio ingenio potest, provocatur in medium Deo canere* (7). Y aquí es de notar que los cánticos pueden tomarse de la Sagrada Escritura —alusión preferente a los Salmos— o pueden ser de invención propia.

Pero hay otro testimonio, de Eusebio de Cesarea, que es de extraordinario interés para nuestro caso, por cuanto en él se atestigua la antigüedad apostólica de los himnos cristianos, y principalmente de los dedicados a Cristo, Logos de Dios. Para demostrar Eusebio, contra ciertos gnósticos, la divinidad de Cristo por ellos negada, presenta, entre los diversos testimonios de la Tradición, como uno más, este hecho que cualquiera de sus contemporáneos podría constatar: “Cuántos *salmos* —dice— y cuántos *cánticos*, ᾠδαί, de los hermanos, escritos por los fieles *desde los primeros tiempos*, ἀπ’ ἀρχῆς, *ensalzan*, ὑμνοῦσι, al Logos de Dios, Cristo, divinizándolo” (reconociéndolo como Dios) (8). No dice Eusebio

(5) S. IUSTINUS, *Apol.* I, 67 (PG 6, 429 s.).

(6) Cf. H. LECLERCQ, art. *Hymnes*, en “Dict. d’Archéol. chrétienne et de Liturgie”, tom. 6, col. 2.832-2.859. Y, además, ORÍGENES, *De oratione*, 14 y 33 (PG 11, 460 s. y 557-560); ID., *Contra Celsum*, 8, 37 (PG 11, 1.573), donde, al describir las costumbres cristianas, aparece la idea de que los fieles cantan himnos al Señor.

(7) TETULL., *Apologeticus*, 39 (PL 1, 540).

(8) EUSEBIUS CAESAR., *Hist. eccles.*, V, 28 (PG 20, 512-513): Ψαλμοὶ δὲ ὄσοι καὶ ᾠδαὶ ἀδελφῶν ἀπαρχῆς ὑπὸ πιστῶν γραφεῖσσι, τὸν Λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες.

cuáles son concretamente esos cánticos. Sus palabras podrían tener plenísima aplicación al prólogo del IV Evangelio, considerándolo como himno a Cristo-Logos, porque ése es su contenido. Sin embargo, como Eusebio argumenta aquí a base de la Tradición y no de la Escritura, tal aplicación resultaría desorbitada, sobre todo reconociendo él, como la reconoce, la autenticidad del IV Evangelio; y además, él habla en plural: salmos y cánticos. Más bien apunta, según creemos (9), a las *Odas de Salomón*, verdaderos himnos a Cristo-Logos, originarias de un ambiente geográfico y temporal plenamente contemporáneo de San Juan y netamente católico, a nuestro entender, de las cuales hemos de hablar aquí repetidas veces. Pero es indudable, nos parece, que ese ἀπ' ἀρχῆς enlaza la existencia de himnos a Cristo-Logos con los tiempos de la era apostólica.

Pero no hay por qué detenerse demasiado en la historia de los primeros siglos del cristianismo, cuando es el propio San Pablo quien nos da detalles muy preciosos sobre la existencia de tales himnos a Cristo en la iglesia naciente y nos ha conservado unos cuantos, total o fragmentariamente.

En primer lugar, el Apóstol recomienda a las comunidades de Efeso y de Colosas, de una manera genérica, que en las reuniones litúrgicas canten *himnos a Cristo*: Ef. 5, 19 y Col. 3, 16. En ambos lugares, y sólo en ellos, San Pablo enumera tres clases de composiciones que los cristianos deben cantar en sus asambleas eucarísticas: "Salmos, *himnos* y cánticos espirituales." Tres términos utiliza el Apóstol: ψαλμοῖς, ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς. No creemos que estos tres términos indiquen una misma cosa, a pesar de la opinión de Cerfaux, quien, sin embargo, también admite cierta variedad de cánticos entre los primitivos cristianos (10). A nuestro entender —y siguiendo en esto a otros autores (11)—, los *salmos* serían los del Salterio bíblico u otras composiciones, ya cristianas, de idéntica o semejante estructura; los *himnos* indican composiciones netamente cristianas, de forma más o menos poética, que la comunidad cristiana en conjunto había de cantar en alabanza de la gloria de Cristo; y los *cánticos espirituales* se refieren a composiciones más o menos espontáneas, de tipo carismático y personal (recuérdese lo "de proprio ingenio" del texto de Tertuliano antes citado), naci-

(9) Cf. también J. H. BERNARD, *The Gospel according to St. John* (Intern. Crit. Comment.), vol. I, p. cxlvi.

(10) L. CERFAUX, *Hymnes au Christ des Lettres de saint Paul*, "Revue dioc. de Tournai", 2 (1947), p. 4.

(11) Cf. J. MARTY, *art. cit.*, p. 367; E. WERNER, *The Conflict between Hellenism and Judaism in the Music of the early christian Church*, HUCA ("Hebr. Union College Annual"), 20 (1947), p. 435.

das del impulso religioso del momento, pero siempre edificantes para la asamblea (12).

Estos himnos y cánticos han de dirigirse al *Señor* (τῷ Κυρίῳ, es decir, a Cristo), según el texto de Ef. 5, 19. Pero en Col. 3, 16 dicese que se dirijan a *Dios* (τῷ Θεῷ), que sería Dios Padre o simplemente Dios. Sin embargo, hay en este último lugar una variante muy significativa. El P<sup>46</sup>, del siglo III, que es el manuscrito más antiguo de las epístolas de San Pablo, lee también aquí τῷ Κυρίῳ, al *Señor*, a Cristo. Tal vez lo auténtico sea esta lección, por más antigua y por estar más en consonancia con la realidad de los fragmentos himnicos conservados por San Pablo y aun con la vida de los primitivos cristianos, de la que Cristo era siempre el centro y el alma (13).

Además de estas frases generales de San Pablo respecto de los himnos a Cristo, el Apóstol ha recogido en sus escritos varios fragmentos bastante amplios de tales himnos y aun himnos enteros. Concretando más: mientras sólo nos ha conservado dos claros fragmentos de himnos dirigidos a Dios (1 Cor. 2, 9 y 1 Tim. 6, 16), son seis, por lo menos, los himnos por él conservados y cuyo tema es Cristo. Tres, en forma muy fragmentaria (Ef. 5, 14; 1 Tim. 1, 17; 2 Tim. 4, 18); uno, algo más extenso (1 Tim. 3, 16); y dos, que, a nuestro parecer y por lo que al tema en sí se refiere, están enteramente completos (Fil. 2, 6-11; Col. 1, 15-20). Existe, además, el comienzo de la epístola a los Hebreos, que reúne también, por su tema, aunque tal vez no tanto por su forma literaria, todas las características de un himno a Cristo (14).

Alguien podría preguntarse cuáles son los criterios que tenemos para determinar si tal o cual pasaje paulino encierra un himno cristológico más o menos litúrgico, seguramente cantado por los fieles de la época apostólica. Estos criterios no son nada arbitrarios. Como después veremos, al tratar de la forma literaria de estos himnos, las características

(12) A esta interpretación, por lo que respecta a los "salmos", podría oponerse I Cor. 14, 26, donde las palabras "cada cual tiene un salmo" parecen indicar que se trata de uno de tantos carismas sobrenaturales de la primitiva iglesia. Pero, si bien se mira, este texto en nada se opone a nuestra interpretación de Ef. 5, 19 y Col. 3, 16. En primer lugar, porque el contexto es totalmente diverso: en estos últimos lugares no se trata de dones carismáticos sobrenaturales, al modo de la glosolalia, etc. Y segundo, porque aun en I Cor. 14, 26 habría que ver si las palabras citadas no se refieren, más que a un carisma sobrenatural del momento, a la capacidad de componer, previamente, "salmos" o himnos —que también es un don de Dios—, para llevarlos luego a la reunión de la comunidad, donde servirán para edificación de todos.

(13) Cf., igualmente, CERFAUX, *l. c.*, p. 4.

(14) En I Petr. 2, 22 aparecen ciertos vestigios de un himno —precisamente celebrando la kenosis de Cristo—, cuya extensión temática primitiva y cuya forma literaria original no es fácil descubrir. Nosotros nos limitamos a los escritos paulinos.

son: primeramente, el tema mismo —que para nosotros es tal vez el criterio principal—, el cual constituye de ordinario todo un tejido de alabanzas a Cristo como síntesis dramática de su persona, de su vida, de su obra, de su gloria y de su presencia en la Iglesia; y dentro de esta temática, se advierte cierta división en estrofas, según sus ideas fundamentales. En la construcción de las frases se echa de ver enseguida cierto ritmo, que inequívocamente delata la presencia de un trozo literario muy distinto de la prosa, por su misma expresión y cierto vuelo poético. Además, gramaticalmente, los predicados se suceden, casi siempre, a base de proposiciones relativas o de participios, cuyo sujeto gramatical es siempre el mismo: Jesucristo, o bien las frases son independientes y simplemente yuxtapuestas. Y por último, la comparación de estos trozos con los pasajes poéticos del A. T. o con los himnos litúrgicos de la primitiva literatura cristiana, nos dicen que estamos ante un verdadero himno a Cristo. Quienquiera que lea, sin prevención, los pasajes paulinos que acabamos de citar, se dará perfecta cuenta de que esos pasajes se desgajan de la prosa circundante por su contenido y por su forma, y que, precisamente por eso, forman un himno, sin que por ello haya que decir, ni mucho menos, que tales pasajes no son auténticos. Antes todo lo contrario.

Una observación curiosa. Es precisamente en la Epístola de la Cautividad y en las Pastorales (sobre todo en la 1 Tim., escrita probablemente en Filipos), donde San Pablo incorpora esos himnos a sus escritos, como son las comunidades de Efeso y de Colosas a las que recomienda cantar “salmos, himnos y cánticos espirituales” en sus reuniones litúrgicas, conforme acabamos de ver. Ahora bien, el ambiente ideológico de estas comunidades, reflejado en las Epístolas de la Cautividad, ¿no es precisamente aquel ambiente, en el que, años más tarde, había de nacer el IV Evangelio con su prólogo, y poco después, las *Odas de Salomón*, la mayoría de las cuales respiran un misticismo teológico muy parecido al del prólogo de San Juan?

Esto nos llevaría a encontrar ciertos puntos de contacto temático entre el contenido de esos himnos y el del prólogo. Pero no adelantemos ideas y vengamos ya al análisis directo de los himnos cristológicos mejor conservados por San Pablo.

## 2. ANÁLISIS TEMÁTICO Y LITERARIO DE LOS HIMNOS A CRISTO CONTENIDOS EN LOS ESCRITOS PAULINOS

### a) *Fil. 2, 6-11*:

El tema central de este himno es, evidentemente, Cristo Jesús; mejor dicho: el contraste que se advierte entre su humillación y la gloria de

su resurrección, cuando queda entronizado y declarado, en los cielos y en la tierra, como *Kyrios*.

Cuando el Apóstol apela a los sentimientos de Cristo como modelo de los que debe tener en sí todo cristiano, no piensa en los sentimientos del hijo de Dios mientras está en el seno del Padre y como deliberando, en el seno de la Trinidad, respecto de realizar la idea de la encarnación. Naturalmente que San Pablo reconoce siempre en Cristo su divinidad y, por consiguiente, su preexistencia eterna. Pero no es el acto de determinarse a la encarnación lo que San Pablo pone aquí como modelo de los sentimientos de humildad que los cristianos deben tener, sino que el Apóstol está pensando en los sentimientos, en los hechos, del Cristo real e histórico, Dios-hombre, tal y como vivió en su vida terrena y como sufrió en su muerte y por los que fué glorificado, con aquella gloria que el propio San Pablo conoció en el camino de Damasco. Y precisamente, en este modo de vivir y morir de Cristo, a pesar de ser quien es, es donde radica toda la fuerza de la enérgica argumentación de San Pablo para suscitar en los fieles esos sentimientos de humildad. No piensa, pues, en describir cuál fué la carrera de Cristo —preexistencia, encarnación, resurrección gloriosa—, sino más bien quién y qué es Cristo en su vida real y concreta en la tierra; cuáles fueron sus sentimientos, a pesar de sus divinos derechos. Más que describir esos tres estadios diversos de la persona de Cristo en sucesión cronológica, lo que aquí interesa y hace más al caso, precisamente para que sirva de modelo a los creyentes, es poner de relieve la situación kenótica, humillante, en que Jesús vivió en este mundo y murió. Y por lo mismo, ésta es la parte central del himno. Las otras dos —la condición divina de Cristo y la gloria que con su kenosis alcanzó— confluyen a resaltar la humillación voluntaria a la que se sometió en la tierra (15).

Por lo demás, este pasaje viene a ser como una profesión de fe, y como un resumen del "kerygma" o mensaje apostólico, consistente sobre todo en creer y confesar el contenido histórico y doctrinal que encierra en sí la persona de Cristo Jesús en su ser, en su vida y en sus enseñanzas.

---

(15) Hay, desde luego, cierta sucesión cronológica, como la hubo en la vida terrestre y gloriosa de Cristo, el cual, siendo quien es, Dios-hombre, primero se humilló y luego fué glorificado. Pero San Pablo no se fija tanto en la sucesión cronológica, cuanto en la relación de causalidad entre ambos hechos. Lo que él acentúa, sobre todo, es la ejemplaridad de la humillación. Y a ella, precisamente como consecuencia (cf. v. 9 *διό*), le sigue la exaltación gloriosa.

El texto griego, distribuido por nosotros en versos y estrofas, según las observaciones que luego hemos de hacer, suena así:

- I. v. 6 δς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων  
 οὐχ ἄρπαγμὸν ἠγήσατο  
 τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ,
- II. v. 7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν  
 μορφὴν δούλου λαβών,  
 ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·  
 v. 8 καὶ σχήματι εὗρεθεὶς ὡς ἀνθρωπῶς  
 ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν  
 γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου,  
 θανάτου δὲ σταυροῦ.
- III. v. 9 διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν  
 καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα  
 τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα,  
 v. 10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ  
 πᾶν γόνυ κάμψῃ  
 ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων,  
 v. 11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσῃται  
 ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς  
 εἰς δόξαν Θεοῦ πατρὸς.

Tres ideas fundamentales constituyen en este himno la contextura temática. Y lo mismo sucede en los demás himnos cristológicos, según creemos, y aún, proporcionalmente, en los himnos religiosos del helenismo efesino y circundante.

1. La excelsitud de la persona de Cristo, al que le son debidas, incluso durante su vida terrestre, condiciones externas de vida divinas y gloriosas (v. 6).

2. La humillación o kénosis en su doble aspecto: en el atuendo o presentación humilde de su vida (v. 7) y en la muerte de cruz (v. 8).

3. Su exaltación gloriosa, en la que se le restituye la gloria externa de que antes se despojara y es declarado, en cuanto Dios y en cuanto hombre, ante la faz del universo terrestre y angélico, como *Kyrios* (vv. 9-11).

Reconocemos que esta división temática no corresponde a la triple o séxtuple división en estrofas que suelen presentar los autores que se

atienden a la forma literaria más que al tema (16). Nosotros, prescindiendo, por el momento, de la forma literaria y ateniéndonos al contenido sustancial del tema, dividimos el himno en esas tres ideas fundamentales. Este criterio —el de atender al tema, para la división estrófica, más que a la forma literaria— nos parece mucho más acertado que el de la simetría de las estrofas. Incluso podría comprobarse históricamente. Por lo demás, no creemos que la primitiva poesía cristiana, tan poco cuidada de los cánones poéticos paganos, considerara muy esencial en sus composiciones la forma externa de estrofas simétricas; sino que, contentándose con un ritmo sencillo y aun bastante elemental y relativamente libre, iba mucho más derecha a la elevación lírico-religiosa del pensamiento, capaz de arrebatarse consigo los mejores afectos del corazón. Esto era lo sustancial, y es lo que se ve reflejado en el tema, y no la extensión simétrica de las estrofas. La hondura y variedad de los diversos aspectos del tema no podían quedar sometidas a la simetría estrófica.

---

(16) Cfr., por ejemplo, las tres estrofas en que divide nuestro himno L. CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo*, traducción de A. Arza (Bilbao, 1955), p. 320-321, o también el mismo CERFAUX, *L'Hymne au Christ-Serviteur de Dieu* (*Phil.*, II, 6-11 = *Is.*, LII, 13-LIII, 12), en *Recueil L. Cerfaux, Études d'Exégèse et d'Histoire religieuse de Ms. Cerfaux*, tom. II (Gembloux, 1954), p. 426. En cambio, seis estrofas distingue E. LOHMEYER, *Die Briefe an die Philipper, Kolosser u. Philemon*, Krit.-exeg. Kommentar über das NT (Göttingen, 1930), *in b. l.*, división adoptada también por P. HENRY, art. *Kénose*, del *DBSuppl.*, tom. 5, p. 9, y por P. BENOIT, *Les Épîtres aux Phil.*, *Col. et Éphes.*, "La Bible de Jérusalem" (París, 1949), p. 26.

No queremos decir que todos estos autores y los numerosísimos que han estudiado este pasaje (cf. bibliografía amplísima en HENRY, *l. c.*, p. 158-161) desdeñan el análisis de las ideas y se fijan solamente en la forma literaria. Esto sería falso. Lo que hemos pretendido destacar es que, generalmente, presentan ese análisis o demasiado fragmentado (los de las seis estrofas) o demasiado simétrico en la extensión de las mismas (como Cerfaux). En cambio, nos ha parecido más conforme con la realidad del tema, coincidente con otros pasajes similares y con la sustancia de la predicación apostólica, distinguir esas tres ideas fundamentales, en las que tanto insistimos en nuestro estudio, tomándolas como base para la división estrófica.

En cuanto al aspecto literario del himno, LOHMEYER, *l. c.* (p. 90-91), lo presenta de esta forma: "Todo el período se divide en dos partes, de nueve frases cada una, compuestas de tres verbos principales y seis subordinados; cada verbo principal lleva consigo dos determinativos de tres acentos. De esta manera, todo el período se compone de seis estrofas de tres versos cada una: tres estrofas para cada parte, análogas por su forma y por su contenido. La primera y la cuarta [vv. 6 y 9] están sintácticamente ligadas mediante el *ἀλλά* del v. 4 y el *διό καί* del v. 9, mientras la tercera y la sexta comienzan por *καί*. También el léxico se separa del estilo epistolar ordinario: los genitivos se separan del sustantivo que los rige, y los atributos de su verbo correspondiente. Todo ello delata claramente la forma rítmica de un himno, un "carmen Christi", que tiene existencia por sí mismo, antes de que San Pablo lo haya incorporado aquí." Véase sobre lo que de este último aspecto decimos en la nota 33 de este trabajo.

Según esto, las tres ideas fundamentales que hemos apuntado se advierten clarísimamente en nuestro texto.

La primera queda despachada con tres versos, de tres acentos cada uno. Nosotros traduciríamos así:

v. 6                      El cual estando en condición divina,  
no consideró como presa  
el ser igual a Dios" (17).

Jesucristo, mientras vivió en este mundo, en vez de presentarse en forma, condición o situación externa correspondientes a su ser divino; es decir: en vez de manifestarse habitualmente, durante su vida terrena, con el esplendor de su gloria divina —como lo hizo una sola vez: en el Tabor—, no reputó codiciable tesoro, como presa de conquista que a toda costa hay que retenerla, el mantenerse siempre en esa gloria externa que a su ser correspondía, como se mantuvo Dios en ella en las grandes teofanías del A. T., particularmente en la del Sinaí.

Desde luego, si San Pablo no pensara que Cristo es Dios y que posee todos los atributos divinos, así como la divina esencia, jamás podía haber escrito esas frases. Pero no es la confesión directa de la divinidad del Hijo de Dios en el seno del Padre lo que ahora le preocupa y lo que le sirve de argumentación para inculcar a los creyentes la humildad, sino el ejemplo de Jesús en su vida histórica. *Estando*, ὑπάρχων, en posesión de los derechos divinos, *siendo* de condición divina, real y verdaderamente, Jesús, aunque conservó esos derechos y esa condición mientras vivió en la tierra, porque no podía dejar de ser Dios, los conservó sólo formalmente, en lo interior. Y decimos "formalmente", en el sentido de que no manifestó al exterior, en su vida ordinaria, esos derechos y esa condición divina que jamás dejó de poseer. San Pablo, tan perfecto conocedor de la inmutabilidad de Dios y de la teología anticotestamentaria, como intrépido asertor y defensor de la unión de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona de Jesús, jamás podía pensar que Jesús hubiera dejado de ser Dios por un solo momento. Más aún, "en realidad, Pablo no conoce más que el Cristo "sintético", el Cristo trascendente del camino de Damasco y el Jesús que fué crucificado... Jamás separa esos dos aspectos. Y lo mismo que ve al Cristo histórico a través del Señor glorificado, así contempla también al Hijo eterno de Dios a través del Jesús de la historia" (18).

(17) Seguimos, en general, para este himno y el de Colosenses, que estudiaremos después, la traducción que nos ofrece J. M.<sup>a</sup> GONZÁLEZ RUIZ, *Cartas de la Cautividad*. "Christus hodie", I (Roma-Madrid, 1956), aunque algunas veces modificamos alguna que otra expresión.

(18) HENRY, art. *Kénose*, DBSuppl., tomo 5, p. 17.

Pero, al exterior, en su manifestación externa, en sus condiciones de vida histórica, en su presentación entre los hombres, Cristo no quiso conservar aquellas condiciones de vida externas, aquella gloria y esplendor que por sus condiciones personales divinas le correspondían. En una palabra: no se presentó exteriormente como lo que en realidad era, como *Kyrios*, como "igual a Dios". Esta presentación se la reservó para después de su triunfo (19).

La segunda idea fundamental —la humillación— se amplía con abundantes frases. Son siete versos, de tres acentos cada uno, excepto el quinto y el séptimo, que solamente tienen dos.

- v. 7                                "Se despojó a sí mismo,  
tomando condición de siervo,  
hecho a semejanza de hombres.
- v. 8                                Y tenido en su porte como hombre,  
se humilló a sí mismo,  
hecho obediente hasta la muerte,  
y muerte de Cruz".

El pensamiento corre diáfano siguiendo nuestra exégesis. No se trata aquí de la encarnación en cuanto tal, sino mucho más de la forma humilde en que este Dios-hombre vivió su vida terrestre, privado voluntariamente de toda gloria y apariencia externa divinas y como si no fuera más que simple hombre; y aún más: esta humillación llega hasta morir, cual si fuese un malhechor, en la cruz.

Dos aspectos tiene, pues, la kénosis de Cristo: el primero es su propia manera de vida, en cuanto que aparece despojada voluntariamente

---

(19) No podemos detenernos en justificar plenamente nuestra exégesis. En la enmarañada selva de opiniones existentes y teniendo en cuenta, por un lado, la teología católica y, por otro, la libertad de interpretación de este pasaje, así como las razones que luego apuntaremos brevemente, ésta es la exégesis que nos ha parecido más lógica, más conforme con el pensamiento paulino y más exacta con el valor de las palabras y con el contexto del pasaje entero. Puede discutirse, y de hecho se discute, el sentido de cada palabra de este trozo. Con todo, son ya muchos los católicos que se inclinan a ver en la  $\mu\omicron\rho\phi\eta$  Θεοῦ la idea de "condición externa de vida", mucho más que la "esencia" misma divina o la naturaleza. La  $\mu\omicron\rho\phi\eta$  como esencia o naturaleza es un concepto muy aristotélico, pero bastante ajeno a San Pablo y aun a la filosofía ambiental de su época. En el N. T. solamente ocurre, fuera de este lugar, en Mc. 16, 12, donde ciertamente no significa naturaleza, sino apariencia o aspecto externo. Sobre la libertad de los católicos en los detalles exegéticos de este pasaje, cfr. HENRY, art. *Kénose* ya citado, p. 14-16. Y en cuanto a la exégesis que aquí seguimos, cf. principalmente A. FEUILLET, *L'Homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur* (Phil., 2, 5 ss. et textes parallèles), en "Vivre et penser", 2 (1942), 58-79; y, en parte, P. BONNARD, *L'Épître de saint Paul aux Philippiens*, Comment. du N. T., vol. X (Neuchâtel-Paris, 1950), in b. l.

de aquella gloria divina que le era debida; es el aspecto de la humilde vida terrena de Cristo. El segundo se refiere a la muerte. Aquel "despojarse" dura hasta la muerte y culmina en la muerte de cruz, es la suprema manifestación de la humillación de Cristo.

La condición de vida humilde llevada por Cristo durante su permanencia terrena se describe bajo la fórmula μορφήν δούλου λαβών. Esta "forma servi", no alude tanto al hecho de hacerse hombre, cuanto a las condiciones especiales externas en que quiso desarrollar su vida. Y estas condiciones —creemos que en este punto es muy acertada la sugerencia de Cerfaux (20)— se enlazan con las previstas por Isaías para el 'ebed Yahvé, sometido al menosprecio de los hombres, realizador del plan divino de la salud. La profecía isaiana del *Siervo de Yahvé* fué lugar clásico en la era apostólica para describir las humillaciones y la muerte de Jesús (cf. Act. 8, 32-35), como Is. 6, 9-10 lo fué para comendiar el poco éxito de la predicación personal de Jesús entre su pueblo (21). Con esto, la fórmula μορφήν δούλου λαβών reviste un carácter religioso, además de humillante, como fueron de hecho la vida y la muerte de Jesús.

Así se ve con toda evidencia cómo Cristo puede ser, y debe serlo siempre, modelo de humildad para todo creyente. Se *despojó*, ἐκένωσεν, de sus condiciones divinas en lo externo, para presentarse en condiciones de siervo y realizar así los planes de Dios (22).

Ha prevalecido durante mucho tiempo la idea de que la kénosis de Cristo consiste principalmente en que el Hijo de Dios sé haya hecho hombre asumiendo la naturaleza humana. La encarnación vendría a ser como un misterioso "despojarse" de algo divino, para revestirse de la naturaleza humana. Todavía Cerfaux pretende, en cierto modo, herma-

(20) L. CERFAUX, *L'Hymne au Christ-Serviteur de Dieu...*, pp. 424-437. Y más brevemente en ID., *Jesucristo en San Pablo*, p. 322-323.

(21) Cf. Mt. 13, 14 ss.; Mc. 4, 12; Lc. 8, 10; Jn. 12, 39 ss.

(22) Pueden presentarse varias objeciones a esta exégesis de Cerfaux, cuando relaciona nuestro pasaje con el ya citado de Isaías sobre el "Siervo de Yahvé". La principal sería que ni Isaías ni la primitiva liturgia cristiana, en cuanto puede conocerse por el libro de los Hechos (cf. Act. 4, 27. 30), llaman a Cristo δοῦλος, sino siempre παῖς, que pone a Cristo en relación con el Padre de una manera más suave, más íntima, más religiosa y nada humillante. También la *Didajé* (9, 2, 3; 10, 2) y SAN CLEMENTE DE ROMA (en su *I Cor.* 49, 2 ss.) utilizan el mismo nombre de παῖς. Sin embargo, al introducirse en la descripción de la vida de Cristo su sacrificio y su muerte, a cuyo ejemplo morirían después los mártires, es natural que, si en el aspecto meramente litúrgico, descriptivo de la íntima unión de Cristo con el Padre, prevalecía la palabra παῖς con el genitivo θεοῦ, incluso traduciendo la idea isaiana, cuando se trataba de destacar la humillación y la muerte redentora de Jesús sin especiales miras a sus relaciones con el Padre, se tradujera esa misma idea del profeta por la palabra δοῦλος, de más sabor sacrificial que παῖς.

nar las dos interpretaciones (la que sólo ve en la kénosis el despojarse de sus condiciones externas divinas, para presentarse a lo externo en condiciones de "siervo"; y la que hace consistir la kénosis en la encarnación misma), cuando escribe: "El estado de Cristo en su naturaleza humana viene expresado por dos antítesis fundamentales: una, que mira al porvenir y opone la carne a la resurrección espiritual; otra, que mira al pasado o a la eternidad y que opone la encarnación a la dignidad de Hijo de Dios". Y más tarde, refiriéndose concretamente a nuestro texto, dice: "La primera estrofa (para Cerfaux, el v. 7 pertenece todavía a la primera estrofa) termina con la idea de que Cristo tomó la naturaleza humana... Su construcción se basa en la antítesis ordinaria del Hijo de Dios que nace en carne. Por necesidades de una lección moral que debemos deducir del ejemplo de Cristo, hace resaltar la humillación que va vinculada a la manifestación de Cristo en su humanidad" (23). Posteriormente, parece aclarar mejor su pensamiento, coincidiendo bastante más con la exégesis que proponemos aquí, cuando escribe, como corolario de haber citado 2 Cor. 8, 9 ("se hizo pobre, siendo rico"): "En vez de escoger el camino del honor, escogió el de la humildad que le ofrecía su Padre, tomando la forma humana humillada, es decir, la de Siervo" (24). Esto es ya más exacto, a nuestro entender. Y mejor aún lo que a continuación expresa: "Nuestra fórmula no se refiere directa y exclusivamente al momento de la encarnación, sino a la humanidad de Cristo tal y como se presentó en toda su vida mortal; se refiere a su aparición en su humanidad como un todo, sin insistir en el paso de la preexistencia a la existencia temporal. Esta es la mentalidad de San Pablo; la encarnación, como nosotros la concebimos, es decir, como el momento en el que Cristo toma carne, no tiene interés alguno para San Pablo. Su interés radica en la humillación en una vida humana; el que se manifiesta en la humildad de la carne, el Cristo según la carne, es en realidad Hijo de Dios. Posee esta dignidad, pero momentáneamente se despojó de sus privilegios" (25).

Esto último, sí. Que la kénosis consista en el despojarse Cristo de sus privilegios y asumir condiciones de vida simplemente humanas, es lo que creemos genuino pensamiento de San Pablo. Pero lo otro, que la kénosis consista, a secas, en que el Hijo de Dios tome naturaleza humana y, por consiguiente, que el sujeto de la kénosis sea el Hijo de Dios *antes* de encarnarse no representa, creemos, el verdadero pensamiento del Apóstol.

---

(23) CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo*, pp. 313 y 321.

(24) *Ib.*, p. 324.

(25) *Ib.*, pp. 324-325.

Y lo afirmamos así por múltiples razones.

Primeramente, no parece exacto decir que el Hijo de Dios se humilla —y mucho menos que se *despoja* de algo, que es el significado propio del ἐκένωσεν—, por asumir o elevar hasta sí la naturaleza humana uniéndola a su persona divina, puesto que con este hecho, por sí sólo, de nada se despoja de cuanto le es propio y consustancial. Además, cuando se trata de la encarnación en cuanto tal, en el N. T. se utiliza con preferencia ἐφανερώθη, “apareció” (26), pero nunca ἐκένωσεν. Y en el evangelio de la Infancia, particularmente al describir la anunciación del Angel, se respira amor y condescendencia infinita, pero nunca humillación o kénosis.

La gramática y el contexto parecen excluir igualmente la idea de kénosis-encarnación. El único sujeto gramatical que rige todas las proposiciones referentes a la kénosis es Jesucristo (v. 5), inmediato antecedente del relativo ὅς (v. 6). Y según la manera de pensar del Apóstol, que jamás separa el Cristo transcendente del Cristo histórico (27), Jesucristo supone gramaticalmente por la encarnación ya efectuada. Ni se traiga a colación el “cum in forma Dei esset” de la Vulgata, como si el Apóstol pensara en la sola naturaleza divina y en los tiempos anteriores a la encarnación. Porque el participio ὑπάρχων, aunque indica una permanencia actual y perenne, no se refiere propiamente a los tiempos anteriores a la encarnación ni a la eternidad en cuanto tal, sino a los tiempos de la vida terrestre de Cristo, ya pasados para el momento en que escribe San Pablo, coincidiendo en su significado histórico con el tiempo determinado por los aoristos de indicativo a los cuales acompaña. En estos tiempos pasados, históricos, de la vida terrena de Cristo, éste conservó formalmente, siempre, la μορφή Θεοῦ, es decir, todos sus derechos de *aparecer externamente* “igual a Dios”; pero renunció a ellos en lo externo, en lo cual precisamente consistió su kénosis. Por lo demás, la preexistencia eterna se hubiera expresado, no por el simple ὑπάρχων, sino por su compuesto προὑπάρχων (27 bis).

(26) “En San Pablo y en San Juan, el verbo φανερωῶ es el que ocurre con más frecuencia, con pretensiones de tecnicismo, para indicar la Encarnación (Rom. 16, 26; Col. 1, 26; I Tim. 3, 16; II Tim. 1, 10; Tit. 1, 3; I Jn. 1, 2; 3, 5. 8; 4, 9)” (J. M.<sup>a</sup> GONZÁLEZ RUIZ, *Sentido soteriológico de ΚΕΦΑΛÉ en la cristología de San Pablo*, en “Anthologica Annuá”, 1 [1953], p. 212. Y muy acertadamente escribe P. BONNARD, *o. c.*, p. 48: “En San Pablo jamás se presenta la encarnación como humillación (ni tampoco en San Juan), en el N. T., en general, la encarnación es un acto soberano de Dios (Gál. 4, 4; Rom. 1, 3).” En cuanto al tecnicismo de φανερωῶ, véase también C. SPICQ, *Les Épîtres pastorales*, 2.<sup>a</sup> ed. (París, 1947), p. CLXI.

(27) Cf. HENRY, art. *Kénose*, DBSuppl., t. 5, p. 17.

(27 bis) Cf. FEUILLET, *l. c.*, p. 63.

La lógica del contexto exige también que, así como la gloria que se le concede a Cristo después de la muerte de cruz se extiende a ambas naturalezas, o sea, a toda la persona del Cristo real y teándrico, también de toda su persona, en su doble naturaleza, debe entenderse la kénosis.

Pero hay más: la kénosis es temporal, tiene fin, termina con la muerte. Este "despojarse" sólo dura cuanto dura la situación de humillación y de obediencia: μέχρι θανάτου (v. 8). Después viene la gloria subsiguiente, contrapuesta en un todo a la anterior situación kenótica. La preposición διό del v. 9 enlaza la tercera parte del himno (la exaltación gloriosa) con la segunda (la kénosis), en el sentido de que ésta desaparece y en su lugar, y como consecuencia de ella, viene la exaltación. Ahora bien, si la kénosis consistiera en el hecho de la encarnación, vendríamos a parar en algo inaudito: que ésta, la encarnación, tiene fin, de forma que la humanidad santísima de Cristo solamente permanecería unida a su persona "hasta la muerte", mientras dura su kénosis, pero no después, cuando nuevamente se le restituye a Cristo aquella gloria de que antes se despojara...

Realmente resulta inexplicable cómo puede defenderse interpretación tan ilógica, como no sea desvirtuando las palabras de su verdadero sentido.

Por otra parte, la exégesis que proponemos no es tan nueva. La defendió ya San Clemente romano (1 Cor. 16, 1-17), quien relaciona también la "forma servi" con la idea del "siervo de Yahvé" de Isaías, realizada por Cristo durante su vida y en su muerte. La defendieron también algunos Santos Padres (28). En nuestros días, esta interpre-

---

(28) Cf. FEUILLET, *l. c.*, p. 67. Lo que a los Santos Padres interesaba principalmente era demostrar, contra los herejes arrianos, la divinidad de Cristo, y por eso vieron, según también su mentalidad ambiental, en la μορφή θεοῦ la naturaleza divina, más que los derechos y gloria externos correspondientes. Como consecuencia, tuvieron que interpretar la μορφή δούλου por la encarnación. Ahora bien, en la exégesis católica de hoy, casi nadie se cree obligado a interpretar la "forma Dei" en sentido estricto de naturaleza divina y no de gloria o esplendor externo. ¿Por qué, entonces, estaremos obligados a seguir a los Padres cuando entienden la "forma servi" como de la encarnación? (Cf. *ibid.*, p. 69). Posteriormente HENRY ha hecho un extenso estudio sobre la interpretación patristica de Fil. 2, 6-11, llegando a esta conclusión: "Sobre ningún detalle exegético hay unanimidad absoluta" (art. *Kénose* ya citado, p. 128). Sin embargo, ¿es nula la tradición patristica a este respecto? De ninguna manera, dice muy bien Henry. Primeramente, toda exégesis de este texto que negara la divinidad de Cristo o su humanidad, estaría en contra de la tradición patristica, la cual serviría, así, de *norma negativa*. ¿Puede ser esa tradición patristica, en la exégesis de nuestro texto, *norma positiva* también? "En otros términos —escribe Henry—, ¿impone la tradición al exégeta católico el admitir que Pablo quiso, en este lugar, afirmar la divinidad y la humanidad

tación se va abriendo camino má y más, incluso entre católicos. Además de Feuillet, antes citado, así como González Ruiz (29), también el P. Colunga la supone, cuando escribe: "Para hacerse cargo del sentido de este pasaje (Fil. 2, 6-11) hay que considerar que el Dios de la gloria habita en una gloria inaccesible. Aun cuando quiere manifestarse a los hombres, como lo hizo en el Sinaí a los israelitas y mejor a los profetas, se presenta envuelto en una gloria que es un reflejo de la que tiene en el cielo. Pues Jesucristo, que, como Hijo de Dios, vive en la gloria del Padre, no se aferró tanto a ella, que no consintiera en mostrarse a los hombres, no ya rodeado de la gloria en que Isaías y Ezequiel vieron al Señor, sino en la humilde condición de hombre mortal. Por amor nuestro renunció a esa manifestación gloriosa, que tanto convenía a la dignidad de Hijo de Dios. En esto estuvo su anonadamiento, en su renuncia a la gloria en que Dios se mostraba en las teofanías del A. T." (30).

En conclusión: el sentido de la segunda idea fundamental del himno, la humillación de Jesucristo, es que Jesús podía haberse manifestado externamente a lo largo de su vida terrena, con aquella gloria con que apareció en el Tabor, porque derecho tenía a ello, o como se presentó, ya glorioso, a sus discípulos después de la resurrección. Pero su voluntario anonadamiento le llevó a presentarse entre los hombres en condiciones externas y sociales humildes, y a morir en una cruz, como malhechor. Esta fué su verdadera kénosis (31).

Y pasemos ya a la tercera idea fundamental del himno: la exaltación gloriosa de Jesucristo. También ésta se amplifica en frases gran-

de Cristo? Creemos poder responder que la exégesis misma del texto lo impone, aunque la intención del Apóstol no fuese establecer una verdad que para él y para sus lectores no entraba en cuestión, pero sin la cual el texto y su finalidad práctica quedarían propiamente ininteligibles." Es decir, como escribíamos antes, este texto jamás habría sido escrito por San Pablo, ni por cualquier cristiano, si realmente no creyera en la divinidad y humanidad de Cristo, conforme enseña la tradición y la teología católicas. Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre. Pero, esto supuesto, lo que el Apóstol quiso destacar aquí no fué precisamente este punto, sino el ejemplo de humildad, consistente en las condiciones humillantes de la vida y de la muerte de Cristo. En lo que el Apóstol *supone*, naturalmente que hay tradición patristica. Pero en que San Pablo *diga aquí* que la ejemplaridad de Cristo consiste en la encarnación misma y no en las condiciones humildes en que vivió su vida terrestre, en esto no hay tal tradición exegética (cf. HENRY, *ibid.*, pp. 132 s.).

(29) *Cartas de la Cautividad...*, pp. 43 s.

(30) NÁCAR-COLUNGA, *Sagrada Biblia*, ed. 3.<sup>a</sup> (Madrid, BAC, 1949), *in b. l.*

(31) También los evangelistas recuerdan la idea de "siervo" o de "servir", entendida de Jesús, en el ambiente de la Pasión. Cf. Mt. 20, 28; Lc. 22, 27; Jn. 12, 23-26 y sobre todo, en el lavatorio de los pies, Jn. 13, 1 ss.

diosas, que forman nueve esticos generalmente de tres acentos cada uno. En castellano puede disponerse así:

- v. 9                   “Por lo cual Dios lo exaltó  
                          y le otorgó el nombre  
                          [que está] sobre todo nombre,  
v. 10                 para que al nombre de Jesús  
                          toda rodilla se doble  
                          en los cielos, en la tierra y en los abismos,  
v. 11                 y toda lengua confiese,  
                          para gloria de Dios Padre,  
                          que Jesucristo es *Kyrios*”.

Es la parte más destacada del himno. Las dos anteriores le servían de base. Ahora es ya la glorificación de Cristo la que rige las ideas. San Pablo tiene ante los ojos del alma a aquel Jesús, real e histórico, pero glorioso, triunfante, espiritualizado, que había conocido en la visión del camino de Damasco y en su experiencia mística frecuente. Este Jesús, por su kénosis, consiguió, definitivamente, un nombre que encierra tan absoluto poder, en los cielos y en la tierra, que toda rodilla tendrá que prosternarse ante El y reconocerle como Dios. Y si este nombre puede concretarse en uno determinado, éste será el sagrado nombre de *Kyrios*, equivalente, en la soberanía y poder divinos que en sí entraña, pero revestido ante la faz del mundo de esplendores de gloria divina, al tetragrámmaton inefable de “Yahvé” (32).

Grandioso es en realidad el cuadro de todo este pasaje. El tema entero, en sus tres ideas fundamentales, constituye un verdadero himno majestuoso y armónico en su triple proyección de la persona de Cristo: en su ser, condiciones y derechos divinos; en su vida y en su muerte. modelo de los sentimientos de todo cristiano; y en su gloria.

Estas tres ideas fundamentales —lo que Cristo es como Dios hecho hombre, su vida humilde y su muerte en la cruz, y la exaltación gloriosa de su resurrección y ascensión a los cielos, quedando entronizado como *Kyrios*, rey y señor del universo—, con variantes más o menos destacadas, según los diversos autores y finalidad de sus escritos, forman el núcleo del primitivo credo cristiano, porque son el contenido sustancial del “kerigma” apostólico. Y precisamente por esto, la temática

---

(32) Aquí habría ocasión de destacar hasta qué punto llega el convencimiento que tiene San Pablo, judío cien por cien, de la divinidad de Jesús, cuando lo equipara al mismo Dios, cuyo nombre es inefable y el lugar de su habitación inaccesible. Pero Jesús hombre era también Dios. Pablo lo sabe. Tiene incluso experiencia personal de ello. Por eso entona en su honor este magnífico canto de alabanza, que, para un judío no creyente en la divinidad de Jesús, sonaría a horrible blasfemia.

de los demás himnos cristológicos, conservados por San Pablo total o parcialmente, será idéntica, en sus líneas fundamentales, con la del que acabamos de estudiar (33).

b) *Col. 1, 15-20*:

Aquí tenemos otro himno, que, si bien tiene algunas diferencias, en cuanto a la estructura, respecto del anterior, es, como él, igualmente maravilloso por su contenido cristológico; y en ciertos aspectos relativos a las grandezas de Cristo, incluso le supera. Por los criterios arriba indicados y por el análisis literario que en seguida hemos de hacer, es evidente que este trozo presenta una estructura himnica indiscutible. Además, queda encuadrado en una acción de gracias, que le sirve de introducción (vv. 3-14), la cual parece pedir este prorrumper del alma en alabanza a la grandeza de Cristo, manifestada por sus obras: por su intervención en la creación del mundo y reparación del género humano. Cristo es el sujeto gramatical de todas las frases. La finalidad del pasaje es establecer la preeminencia absoluta de Cristo sobre todas las criaturas de los cielos y de la tierra, en el mundo presente y en el venidero,

---

(33) Hemos soslayado, hasta ahora, el problema literario que entraña este himno, y es conveniente decir siquiera dos palabras en torno a este problema.

¿Es este himno original de San Pablo, quien lo habría compuesto, por consiguiente, con ocasión de redactar su carta a los Filipenses, o es anterior a él, de forma que ya existiera en la iglesia de su tiempo y él se limitara a citarlo, tal vez glosándolo o, por lo menos, introduciendo en él algunas modificaciones?

También en este punto hay soluciones para todos los gustos. Descartando, por imposible, la idea de una adición posterior a la Epístola, ya que el contexto de todo el capítulo II de Filipenses lo exige, dos soluciones, principalmente, se presentan: 1) J. M.<sup>o</sup> GONZÁLEZ RUIZ (*o. c.*, p. 42) observa, con Cerfaux, que este himno se encuentra perfectamente encajado en su contexto inmediato, sin que se advierta señal alguna de sutura de ninguna clase. Lo cual es muy verdad, en el sentido de que el mismo contexto exige aquí la presencia del himno. Pero esto no explica todavía el hecho extraño, que no se da, por ejemplo, en el himno de Col. 1, 15-20, de por qué encontramos aquí una serie de términos no pertenecientes al vocabulario paulino ni siquiera, en parte, al del resto del N. T., cuales son: ἐν μορφῇ θεοῦ, ἀρχαγμός, ἐκένωσεν, ἐν ὁμοιώματι, ἔταπείνωσεν, ὑπερύψωσεν. 2) Por eso creemos con BONNARD (*o. c.*, p. 47) que la posición más sólida es pensar que se trata de un himno primitivo, ya en uso entre los Filipenses, que San Pablo introduce aquí con miras a la exhortación. Por eso respeta los términos, aun siendo tan extraños a su manera habitual de expresarse, e incluso los deja sin explicarlos, porque los sabe ya conocidos de sus fieles.

Aunque parezca, pues, este himno original de San Pablo por razón del contexto inmediato y represente fielmente su cristología, en realidad es de procedencia eclesíastica y anterior a él, como dice también J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París, 1949), pp. 98 s., como resumen del estudio que hace de este texto, en el capítulo dedicado a los *Vestigios de las primitivas plegarias* (pp. 85-105).

tanto en el orden de la creación como en el orden de la redención (34). Por su contenido, se destaca netamente del contexto inmediato; y por su estilo, se distingue perfectamente del estilo epistolar, como la poesía se distingue de la prosa (35). "Tiene todas las características de los himnos: la división en estrofas, cierto ritmo, atribuciones predicativas, relativas, etc. Pablo escribe bajo el influjo del estilo himnico. No nos atrevemos a decir que reproduce a la letra un himno conocido de los Colosenses. Improvisa más bien en un estilo ya determinado, siguiendo uno o varios modelos, es decir, que glosa una composición ya existente" (36). No cabe, pues, dudar de que este trozo forma un verdadero himno a Cristo.

Otra cuestión muy distinta es si este trozo constituye un himno cristológico completo. ¿Tenía la iglesia primitiva un esquema de himnos cristológicos, en los que, desde el punto de vista temático, se desarrollarían, más o menos, las tres ideas fundamentales que hemos advertido en el himno de Fil. 2, 6-11?

Desde luego, quienquiera que compare este himno con el ya analizado de Filipenses advierte la diferencia que existe entre ambos, resultando el de Filipenses, al parecer, más completo y armónico que este de Colosenses, en cuanto al tema, aunque éste ofrezca más grandiosidad de ideas que aquél respecto de la persona de Cristo. Por otra parte, si San Pablo glosaba o citaba himnos ya existentes en la Iglesia, no estaba obligado a glosarlos ni a citarlos en toda su integridad.

Sin embargo, conforme hemos observado anteriormente y veremos confirmado luego, cuando tratemos de la introducción de la epístola a los Hebreos, e incluso según se desprende de la estrechísima relación que en el culto litúrgico primitivo tenían los himnos a Cristo con la profesión de fe cristiana, el himno cristológico resumía, en forma más o menos lírica, el contenido sustancial del "kerigma" apostólico, condensado en una síntesis dramática de lo que Cristo es en su persona y su obra, de cuál fué su vida y su muerte, y de su triunfo glorioso en los cielos y su permanencia viviente en su Iglesia.

Según esto, el tema de este himno de Colosenses parece contener solamente las dos primeras ideas fundamentales del himno de Filipenses: la primera —descripción de lo que es Cristo en su persona—, desarrolla ampliamente en varias estrofas de conceptos grandiosos sobre la obra de Cristo en la creación; la segunda —la humillación—, apuntada aquí

(34) Cf. CH. MASSON, *L'Épître de saint Paul aux Colossiens*, Comment. du N. T., vol. X (Neuchâtel-París, 1950), p. 104.

(35) *Ibid.*, p. 105.

(36) CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo...*, p. 331.

claramente, pero no muy desarrollada, al recordar, al final del pasaje, la reconciliación de los hombres con el Padre por medio de la sangre de Cristo vertida en la cruz.

Por consiguiente, ateniéndonos principalmente al tema, según es nuestro criterio, podríamos decir que estamos ante un fragmento de himno a Cristo y no ante un himno completo. Tal vez el himno fuera originariamente más extenso y San Pablo creyera conveniente glosar tan sólo la primera parte y apuntar, apenas, a la segunda, porque la primera idea fundamental es la que mejor se avenía al tema que él estaba tratando. Pues, aunque admitimos —quizá con más fundamento que en Filipenses, por la homogeneidad temática y literaria con el contexto— que el propio San Pablo es el autor de este nuevo himno, no se sigue de aquí que lo compusiera exclusivamente para incluirlo en este lugar ni que necesariamente lo había de incluir en toda su extensión. Más aún, si San Pablo compuso este himno en el momento de escribir su carta a los Colosenses, que también pudo ser (glosando entonces algún himno ya conocido), tampoco tenía obligación de escribir un himno completo, con esas tres ideas fundamentales que hemos señalado en Filipenses, las cuales hacen que el himno cristológico, concebido de esta suerte, pueda servir de verdadera profesión de fe cristiana.

Trátase, pues, de un himno con existencia propia anterior a su inclusión en esta carta, trátase de un himno compuesto por su autor, en el momento de redactarla, a la manera de los himnos ya conocidos por sus destinatarios, siempre resultará que no forma un himno cristológico completo, sino solamente un fragmento, precisamente porque le falta, para ser profesión de fe completa y para asemejarse a los himnos de la literatura circundante, otra idea fundamental y no menos grandiosa: la exaltación gloriosa de Cristo ante el Padre y ante el universo, tan ampliada en el himno de Filipenses.

En conclusión: si tomamos como norma, respecto del tema, que todo himno cristológico ha de tener las tres ideas fundamentales que hemos observado tan claramente marcadas en el himno de Filipenses, y aplicamos esa norma al presente himno de Colosenses, interpretándolo, como es costumbre, de la persona de Cristo en cuanto Dios, o sea, de la preexistencia eterna del Hijo de Dios y de su influjo en la creación, considerada desde el punto de vista ontológico y en el orden natural, vendríamos a concluir que aquí solamente tenemos un himno incompleto, un fragmento de un himno cristológico, en el cual se desarrolla amplísimamente la primera idea fundamental, se apunta, hacia el final, a la segunda, y se omite totalmente la tercera.

Pero ¿es exacta semejante concepción temática de este himno de Colosenses?

Creemos sinceramente que no. Pensamos que, centrando bien la exégesis de todo el pasaje y analizando con atención sus ideas, volvemos a descubrir, sustancialmente, idéntica estructura temática, con sus tres partes fundamentales, que en el himno de Filipenses; y por lo tanto, que también aquí tenemos un himno completo, si bien es manifiesta la inversión que ha hecho San Pablo entre la segunda y la tercera idea fundamental.

Para demostrarlo, y para que nos sirva también como punto de referencia o de comparación con los himnos posteriores, vamos a analizar el contenido sustancial del himno, concretando después cuál es la división estrófica sugerida por las ideas fundamentales del tema.

Y ante todo, una cuestión capital: ¿Quién es el sujeto del cual se predicen conceptos tan sublimes, como ser "imagen de Dios", "primogénito", fundamento de la creación terrestre y angélica, y ser aquel en quien todo el universo encuentra su "consistencia"? ¿Trátase aquí de Cristo en su pura dimensión divina, del Hijo de Dios que está en el seno del Padre y sin connotación alguna a la encarnación, o trátase del Cristo histórico, del hombre-Dios en su conjunto teándrico?

También aquí hemos de lamentar las diversas corrientes que ha seguido la exégesis, tanto durante la época patrística como en épocas posteriores, desde la desviación introducida por los Apologistas en su afán de emparentar la filosofía con la revelación, y la llamada al orden de San Ireneo, quien hace de Jesucristo el centro de la historia y de la fe, la clave que explica la existencia del cosmos (37). Porque, si atendemos al contexto y al texto mismo, pronto se advierte que solamente hay un camino para comprender bien el pensamiento de San Pablo y responder a la pregunta antes formulada. En todo este pasaje de Colosenses, desde el principio hasta el fin, lo mismo que en la oración o acción de gracias que le precede (vv. 9-14) y en las reflexiones que inmediatamente le siguen (vv. 21 ss.), no hay más que un sólo sujeto gramatical que se refiere a persona: Cristo Jesús en su ser teándrico, el Jesús histórico de siempre, el Jesús viviente y triunfante de la experiencia de Damasco. San Pablo no se paró nunca a especular sobre la dimensión divina de Jesús prescindiendo de su humanidad. Siempre nos habla del hombre-Dios, portador de la salud a la humanidad.

"No afirmamos —escribe a este propósito González Ruiz— que en estos textos paulinos, interpretados a la luz de toda su teología, se excluya la idea de un Cristo-Dios preexistente en su naturaleza divina; solamente queremos decir que en ellos se apunta "in recto" a Cristo-

---

(37) Cf. J. M.<sup>a</sup> GONZÁLEZ RUIZ, *Teandrismo en la cristología de San Pablo*, en "Estudios Bíblicos", 12 (1953), pp. 270 s.

*Sotêr*, por consiguiente, concebido en su integridad teándrica; y solamente "in obliquo"..., su preexistencia en la naturaleza divina". Y concluye: "El Cristo de *toda* la teología paulina es siempre el complejo teándrico del Dios-hombre" (38).

La hipótesis de la naturaleza pura o la consideración meramente filosófica u ontológica del mundo y del hombre nunca se la plantea San Pablo ni tampoco los demás autores sagrados, sobre todo los del N. T. Aunque nos hablan de la creación, siempre la conciben tal cual fué en la realidad: inmersa en la elevación sobrenatural y adornada con los privilegios consiguientes a esta situación. En ella hay dos etapas igualmente históricas: la primera, la previa al pecado; la segunda, la de la restauración. Ambas economías son sustancialmente idénticas. El cosmos está concebido en un plan de privilegios, lo mismo que su restauración, después de la tragedia del pecado. En el centro de ese cosmos, y en ambas economías, está el hombre como clave de todo. Pero ¿quién es este hombre, clave universal de ambas economías? Cristo —responde San Pablo—; y precisamente el Cristo histórico, Cristo Salvador, Jesús hombre-Dios. Porque, si Adán representa la "imagen" de Dios (Gén. 1, 26-27), él no es propiamente la "imagen de Dios", clave del mundo. El solamente es el "tipo", la "sombra", la "figura" del segundo Adán; y éste segundo Adán, Cristo, éste sí que es la "imagen del Dios invisible", la clave que explica el universo, hecho *en El, mediante El, con miras a El o en función de El*: ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν. "En una palabra: cuando Dios pensó crear este mundo concreto, pensó en Cristo, en Jesús de Nazaret, sin el cual no hubiera llamado a la existencia a ningún orden de seres, ni celestiales ni terrenales. Y cuando, tras el pecado, decidió Dios ofrecer al cosmos deshecho su "reconciliación", la restauración, pensó igualmente en Jesús de Nazaret, que esta vez revestiría la formalidad de Redentor. En ambos casos *Cristo es el primero en todo*" (v. 18) (39).

¿Cuál es, entonces, la causalidad que tiene Cristo en la creación del mundo: eficiente-instrumental, final o ejemplar? San Pablo no lo determina, ni en la filosofía ambiental de su tiempo vivían estas categorías

(38) *Ibid.*, p. 272.

(39) Cf. *ibid.*, p. 123 s. Véase también San Ireneo, quien ya escribía en este sentido: "El Señor, queriendo restaurar al hombre, ha seguido, al encarnarse, la misma economía. Nació de una Virgen [acababa de decir que el primer hombre fué hecho de tierra virgen], por la voluntad y la sabiduría de Dios, a fin de que quedase firmemente establecido que El tenía un cuerpo semejante al de Adán y que El era precisamente aquel hombre de quien se escribió al principio: el hombre fué hecho a imagen y semejanza de Dios" (S. IRENEO, *Demostración de la predicación apostólica*, núm. 32; PATR. ORIENT., 12, 684: texto armenio y traducción inglesa, p. 772: traducción francesa).

aristotélicas. A la teología corresponderá elaborar un sistema que las determine. Pero el dato bíblico es cierto. San Pablo nos enseña que Cristo, segundo Adán, es clave de la existencia del mundo y de su reconciliación con Dios.

Si analizamos ahora el texto de Col. 1, 15-20 desde este punto de vista, la lógica, la sencillez, la grandiosidad de ideas, las alabanzas dirigidas a Cristo, todo confluye a la formación de este maravilloso himno a Cristo, más sublime aún, en cierto modo, que el de Filipenses, y profesión clarísima de fe cristiana. Y es natural que los cristianos que leyeron la carta incluso desgajaran este himno de su contexto y lo cantaran en sus reuniones litúrgicas; pues, aunque no hay constancia documental de ello, la imaginación fácilmente lo concibe así.

Y vamos a ver cómo la estructura temática se identifica, sustancialmente o en sus líneas generales, con la estructura temática del himno de Filipenses. Nos referimos a las tres ideas fundamentales que en aquel himno cristológico hemos advertido.

Cinco estrofas propone Masson para este himno de Colosenses (40); tres había indicado Cerfaux en otra ocasión (41), pero en trabajos posteriores propone solamente dos grandes estrofas, a quien sigue J. M. González Ruiz (42). Dos propuso también Lohmeyer: primera, los vv. 15-16 e; segunda, vv. 18-20. Los vv. 13-14 los considera como preludeo de la primera estrofa, al igual que los vv. 16 f-17 preludian la segunda (43). Todas estas estrofas pueden admitirse, por cuanto cada cual a su manera tiene su lógica. Lohmeyer consigue perfecta simetría entre las dos estrofas centrales que establece; y Masson presenta sus cinco estrofas completamente simétricas, de cuatro versos cada una, pero rechazando el v. 18<sup>a</sup>, precisamente porque rompería el equilibrio. Ya se comprende que jamás podemos aprobar este criterio, cuando tiene contra sí toda la tradición textual.

De todas formas, reflexionando nosotros sobre el texto sin el menor prejuicio literario, creemos descubrir en él, en cuanto al tema, las tres ideas fundamentales que vimos en el himno de Filipenses, aunque un tanto diversas, por ser tan diverso el punto de vista en que el autor del himno se coloca. En Filipenses, lo esencial era destacar el ejemplo

(40) MASSON, *o. c.*, p. 105.

(41) L. CERFAUX, *Hymnes au Christe des Lettres de saint Paul*, en "Revue dioc. de Tournai", 2 (1947), p. 6.

(42) CERFAUX, *Jesucristo en San Pablo...*, p. 332. Cf. también GONZÁLEZ RUIZ, *o. c.*, p. 121.

(43) E. LOHMEYER, *Die Briefe an die Philipper, Kolosser und Philemon*, Krit.-exeg. Kommentar über das N. T. (Göttingen, 1930), pp. 41 s. (de la nueva paginación de Colosenses), *in b. l.*

de Cristo en su kénosis, fundamento de su triunfo en gloria; aquí, en Colosenses, lo esencial es alabar a Cristo en nacimiento de gracias por su absoluta preeminencia y su intervención en la existencia misma del cosmos sobrenaturalizado y por su primacía en la Iglesia, a la que infunde la vida permanente desde el cielo. Pero el esquema de ambos himnos, su estructura temática tripartita, guarda cierta identidad entre sí o cierta semejanza.

El texto completo del himno, dividido, por su tema, en tres estrofas, podemos distribuirlo así:

- I. v. 15 ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου,  
 πρωτότοκος πάσης κτίσεως,  
 v. 16 ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα  
 ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς,  
 τὰ ὄρατά καὶ τὰ ἀόρατα,  
 εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες,  
 εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι,  
 τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται·  
 v. 17 καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων,  
 καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν,  
 II. v. 18 καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας·  
 ὃς ἐστὶν ἀρχή, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν,  
 ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων,  
 v. 19 ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοιεῖσθαι  
 v. 20 καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξαι τὰ πάντα εἰς αὐτόν,  
 III. εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ,  
 δι' αὐτοῦ, εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς  
 εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

La primera idea fundamental de Filipenses era recordar los derechos divinos de Cristo. Ahora, en Colosenses, San Pablo sigue la misma línea. Nos presenta a Cristo como imagen de Dios, mediador entre El y las criaturas y clave de la existencia de éstas.

Si el hombre fué hecho "a imagen de Dios", quien realiza este ideal en toda su plenitud es Cristo, "imagen del Dios invisible", segundo Adán en el orden cronológico, pero primero en el orden de preeminencia, único mediador entre el Dios invisible y las criaturas y por quien Dios se nos hace visible, de tal manera que ver a Cristo es ver al Padre (cf. Jn. 14, 9). Y por ser así la "imagen de Dios", por eso Cristo es el "primogénito de toda criatura", el modelo según el cual fué creado —como después restaurado— el hombre; y todos los derechos de primogenitura le competen, por ser El el verdadero Adán, hecho "a imagen" de Dios, ya en-

travisto por Dios cuando creaba al primero, acumulando sobre él privilegios sobrenaturales. La divina economía de la salud o de la sobrenaturalización de los seres, humanos y angélicos, que incluso reverbera sobre la creación material, está de tal manera soldada tan esencialmente a Cristo, que no hay explicación posible sin El. Todo ha sido creado, en el orden real e histórico, *en El, por medio de El y con vistas a o en función de El* (ἐν, διὰ, εἰς), y por eso precisamente el cosmos no tiene consistencia sino en El:

- v. 15           “El cual es imagen del Dios invisible,  
primogénito de toda criatura,  
v. 16           porque en El fueron creadas todas las cosas  
en los cielos y sobre la tierra,  
las visibles y las invisibles,  
ya tronos, ya dominaciones,  
ya principados, ya potestades:  
todo fué creado por medio de El y con vistas a El;  
v. 17           y El está por delante de todo,  
y todo tiene en él su consistencia”.

En el fondo, todo esto es reconocer y confesar los derechos divinos de Cristo, raíz, causa, explicación y clave de todas las criaturas, particularmente del mundo angélico y del terrestre.

Y siendo esto así, parécenos que todo este pasaje guarda cierto paralelismo con el “ser igual a Dios” (Fil. 2, 6), es decir, con la primera idea fundamental del tema himnico de Filipenses. En ambos pasajes —el de Filipenses y éste de Colosenses— se piensa en Cristo-Dios, pero no desde la vertiente de la eternidad, sino desde la vertiente histórica. Y aun incluso desde esta vertiente —viene a decir aquí San Pablo— Cristo influye en la existencia sobrenaturalizada de ángeles, de hombres y de todo el cosmos, que así puede llamarse propiamente “su obra”. En Filipenses se ensalzaban más directamente sus derechos divinos; en Colosenses se canta su divina actuación y primacía; pero en ambos casos se considera siempre al Cristo histórico, Dios-hombre. Existe, pues, en cuanto al tema, cierta correlación entre la primera idea fundamental del himno a la kénosis de Cristo y la primera idea fundamental del himno a su primacía absoluta.

La segunda idea fundamental de este himno cristológico celebra también la primacía de Cristo, pero en un aspecto estrictamente soteriológico o redentor, en orden a su Iglesia, sobre la que El, primogénito de entre los muertos por su resurrección y constituído “pleroma” o fuente de vida sobrenatural, expande, como la cabeza sobre su cuerpo respectivo, toda su vitalidad sobrenatural.

Como Cristo es la clave y el intermediario del primer plan divino de la creación sobrenaturalizada —la única creación histórica—, así también lo es en el segundo plan, después que el primero quedó desquiciado en sus líneas arquitectónicas por el pecado.

En este nuevo orden de cosas aparece una nueva entidad, la Iglesia, que es cuerpo de Cristo y de la que Cristo es cabeza. Cristo es la “cabeza”, porque de El parte la vida hacia el “cuerpo”; El lo rige, lo mantiene unido y le da eficacia, ya que lo ha constituido instrumento único para realizar su obra de restauración.

Siempre en este nuevo plan, Cristo es también el “comienzo”, ἀρχή, porque el nuevo orden de cosas comienza con la muerte y la resurrección de Cristo y durará para siempre (cf. 1 Cor. 15, 23-28); y es “el primogénito de entre los muertos”, las “primicias” de la humanidad futura, ya comenzada en este mundo por la redención aportada por El. Así en este nuevo orden, comenzado aquí y duradero para toda la eternidad, Cristo tendrá también la primacía absoluta y universal, según el designio de Dios, por el cual quedó constituido como “primero en todo” (44). Y la razón de toda esta primacía es porque plugo a Dios que todo el “pleroma” residiera en Cristo. “Cristo es pleroma de Dios —hemos escrito en otro lugar— en doble sentido: porque en El queda condensada toda la virtud divinizadora (sentido pasivo), y porque El debe “llenarlo” todo, sobrenaturalizarlo todo (sentido activo); y esta misión la ejerce Cristo mediante la Iglesia” (45). Pero en el nuevo orden de la restauración, Cristo ha tenido que “reconciliar todas las cosas” con Dios:

- v. 18           “El es también la cabeza del cuerpo, de la Iglesia;  
El es el comienzo, el primogénito de entre los muertos,  
para que resulte El el primero en todo;  
v. 19           pues en El tuvo a bien residir todo el “pleroma”,  
v 20a          y por El reconciliar todas las cosas consigo”.

Según se ve, la segunda idea fundamental de este himno nos presenta a Cristo como clave del orden restaurado, en el que Jesús ocupa la primacía absoluta y universal. Y también nos parece descubrir aquí cierta correlación entre esta segunda estrofa temática y la tercera estrofa o idea fundamental que vimos en el himno de Filipenses. Aquel Cristo que en su triunfo recibe un nombre sobre todo nombre, un nombre que encierra en sí absoluto poder en los cielos y en la tierra, aquel que recibe el glorioso nombre de *Kyrios*, es el mismo que aquí se presenta, después

(44) Cf. MASSON, *o. c.*, p. 102.

(45) SERAFÍN DE AUSEJO, *La “unidad de fe” en Ef. 4, 5 y 13*, en “XIII Semana Bíblica Española” (Madrid, 1953), p. 191.

de reconciliar todas las cosas con Dios (o sea, después de su obra terrena y su muerte en cruz) como clave y como realizador del nuevo orden, como primogénito de entre los muertos, como "pleroma" santificador, como constituido en la primacía absoluta y universal de todo el cosmos, particularmente del angélico y del humano, restaurado por El. Y esta semejanza de ideas nos obliga a reconocer bastante afinidad y aun identidad sustancial entre la que llamábamos tercera idea fundamental del himno de Filipenses y la que en este himno de Colosenses ocupa el segundo lugar.

Es evidente que aquí ha habido una inversión de ideas. Y no vamos a decir que originariamente el himno no fué construido así, sino que el orden ha sido trastocado posteriormente. La absoluta unanimidad de la crítica textual nos manifiesta lo contrario. El himno de Colosenses conserva, indiscutiblemente, su orden primitivo. Más aún, si por los diversos "hapaxlegomena" y otros indicios (que no son del caso) se pudiera pensar que, en Filipenses, San Pablo ha incluido en su carta un himno ya existente y conocido por sus fieles, en nuestro caso, en Colosenses, parece mucho menos admisible tal inclusión. Antes al contrario: es el propio Apóstol quien, tal vez siguiendo la línea de los himnos cristológicos ya conocidos, pero adaptando las cosas a su manera, es decir, glosando la temática usual en tales himnos, siempre con relativa libertad, ha compuesto este otro himno a Cristo como clave de la creación sobrenaturalizada y restaurada, permitiéndose, porque así le convenía para realzar la absoluta primacía de Cristo, alterar el orden de las ideas. Pero, salvo este orden invertido de ideas, éstas coinciden sustancialmente con el himno de Filipenses y con el que luego hemos de ver en la introducción de la epístola a los Hebreos.

La tercera idea fundamental de este himno —correspondiente a la segunda de Filipenses— es la Kénosis de Cristo, recordada aquí, en Colosenses, por el v. 20 b, de una manera tangencial, para volver en seguida en el mismo v. 20 c-d, a la idea predominante de la segunda estrofa temática.

Desde el punto de vista meramente literario, estos tres últimos versos —los del v. 20 b-d— parecen formar parte de la segunda estrofa, la cual resultaría así de factura similar a la primera. Algo semejante, a la inversa, podría observarse en el himno de Filipenses, al principio, donde los tres primeros versos, que trataban de la dignidad y derechos divinos que Cristo posee, quedaban gramatical y literariamente enrolados en la segunda estrofa, la de la kénosis. Con todo, tanto en un caso como en otro, la distinción de ideas fundamentales es evidente. Y si, desde el punto de vista literario, es decir, gramaticalmente, podría agregarse Fil. 2, 6 a la estrofa de Fil. 2, 7-8, como Col. 1, 20 b-d a la de 1, 18-20a, desde el

punto de vista temático no sucede así. Y por eso hemos destacado, tanto en Filipenses como en Colosenses, las tres ideas fundamentales de cada himno, sustancialmente idénticas entre sí, pero con la inversión ya indicada.

Nótese, en esta tercera idea fundamental de Col. 1, 20 b-d, cómo toda la creación, y particularmente la racional (ángeles y hombres), quedó como rota por el pecado, sin el perfecto equilibrio primitivo en que Dios la fundó; pero que, "por la sangre de su cruz", de Cristo, toda se restaura de nuevo:

v. 20b-d                    "pacificando por la sangre de su cruz  
por El, ya las cosas de sobre la tierra,  
ya las que están en los cielos".

El pecado de Adán introdujo, pues, un desequilibrio entre toda la creación y Dios; y es Cristo quien nuevamente restaura el orden primero, "pacificando" por su sangre a los ángeles y a los hombres con Dios. ¿Cómo alcanzó a los ángeles el pecado del hombre y cómo les alcanza la redención de Cristo?

Es que, concebida la creación como la concibe San Pablo: *en, por medio de y con miras a Cristo*, es decir, *en función de Cristo* (Col. 1, 16); y siendo Cristo la clave de toda criatura, particularmente de la humana y de la angélica, de forma que el verdadero primer hombre hecho a imagen y semejanza de Dios es propiamente Cristo (46), toda la creación, y particularmente la racional, ángeles y hombres, reviste un carácter de fraternidad. "El mundo angélico también participa de esta restauración pacífica. Indudablemente, hay que excluir toda redención de los ángeles por Cristo. Pero la creación es fraternal. Los ángeles no forman un mundo acotado; al contrario, aparecen uncidos a nuestra historia por una tarea de dirección y de protección. Cuando con el hombre rescatado la creación material queda enderezada y encajada en su pristino destino y canta dignamente la gloria del Creador, los ángeles no permanecen extraños a esta armonía recobrada; en vez de dar una nota afinada en un conjunto orquestal discordante, entran a formar parte de un concierto, en donde todo converge hacia una admirable sinfonía" (47). Y como lapidariamente escribió San Ireneo, "por el Logos de Dios todo está bajo la influencia de la economía redentora; y el Hijo de Dios ha sido crucificado en beneficio de todo, habiendo trazado la señal de la cruz sobre todas las cosas" (48).

(46) Cf. el texto de San Ireneo que hemos aducido en la nota 39.

(47) J. HUBY, *Les Épitres de la captivité*, "Verbum salutis", vol. 8, p. 48.

(48) S. IRENEO, *Demostración...*, núm. 34 (PATR. ORIENT., 12, 685-686: texto armenio y trad. inglesa, y 773: trad. francesa).

Así llegamos otra vez a la conclusión antes apuntada: los himnos a Cristo contenidos en los escritos paulinos celebran lo que Cristo es en su ser teándrico, su exaltación gloriosa y su entronización como fuente de vida sobrenatural y la realización de su obra en la tierra mediante su kénosis y su muerte en la cruz. Cada uno, pues, a su modo, así el himno de Filipenses como este de Colosenses, contienen la sustancia del "kerigma" apostólico y constituyen una verdadera profesión de fe cristiana.

c) *1 Tim. 3, 16:*

He aquí otro himno a Cristo, fragmentario, desde luego, en cuanto al tema, pero esta vez citado literalmente. Y mientras en los demás himnos cristológicos, suponiendo que en ellos se tratara de citas, no tenemos quizás la expresión literaria primitiva en toda su exactitud, en éste es evidente que sí. El ritmo de estos seis versitos es clarísimo; su estructura, de dos acentos cada uno, muy sencilla; no hay trabazón gramatical, sino que cada frase, regida por el relativo  $\delta\varsigma$  del principio (que ni siquiera forma parte del primer verso, sino que iría al principio del himno, no conservado aquí) es independiente; los seis verbos están en aoristo pasivo, con su correspondiente complemento cada cual, siempre con la preposición  $\epsilon\nu$ , menos el tercero, que no la tolera. La sencillez y el frescor de esta pequeña composición, que suena también a profesión de fe en Cristo, es de un lirismo extraordinario y respira tal unción religiosa, que parece como si, con sola su lectura, estuviéramos escuchando aún el eco de aquellas primitivas comunidades cristianas, perseguidas, incomprendidas, pero gozosas de poder cantar, aisladas de todo lo exterior, estos himnos maravillosos a Cristo "quasi Deo", a quien sabían presente en medio de ellas.

Si nos atenemos al contexto que inmediatamente precede a la cita, parece ser que el himno celebra el gran "Misterio" de la Iglesia de Dios vivo, columna y sostén de la verdad. Este gran "Misterio" no se considera, como es lógico, desligado de Cristo; antes al contrario, tan es una misma cosa con El, objeto único de la profesión de fe de la Iglesia, que a renglón seguido, mediante el relativo masculino  $\delta\varsigma$ , a pesar de no precederle gramaticalmente ningún nombre masculino, cítanse los versos del himno, cuyo tema, por consiguiente, vendrían a ser, conjuntamente, Cristo y la Iglesia.

Pero, aunque Cristo y la Iglesia jamás se consideren, ni mucho menos aquí, desligados el uno de la otra, el himno ni es propiamente eclesiológico ni su tema es precisamente el gran "Misterio", es decir, Cristo y su

Iglesia (49). El himno, según creemos, es estrictamente cristológico; su tema es el Cristo personal, objeto de la fe de la Iglesia y "verdad" que ella fundamenta entre los fieles y sostiene en el mundo. En realidad, lo que aquí sucede es sencillamente una transición: se venía hablando de la "casa de Dios", de la "Iglesia de Dios vivo, columna y sostén de la verdad" (v. 15). Y entonces se introduce el himno a Cristo, ya conocido previamente de los cristianos, como indicando en qué consiste la esencia de esa "verdad", de la que la Iglesia es, respecto de los fieles, fundamento y sostén. La clave de la transición está en el v. 16a: Καὶ ὁμολογούμενος μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον "ciertamente es grande el misterio de la piedad".

Generalmente se interpreta esta frase o bien como formando parte del himno o por lo menos como determinando su tema. Sin embargo, la frase citada, a nuestro entender, ni forma propiamente parte del himno ni determina su objeto, sino que es una exclamación litúrgica, una fórmula introductoria tomada de una solemne confesión pública, parecida a las aclamaciones introductorias o intercalares de los himnos efesinos a Artemis. Y entonces, los versos del himno aquí citado, interpretados de la carrera del Cristo personal (no estrictamente de la carrera de la Iglesia, pues ello no tendría sentido), son como una profesión de fe, una explicitación del contenido que en sí entraña la "verdad" del v. 15. La Iglesia es "columna y sostén de la verdad"; y esta verdad consiste en creer y profesar lo que Cristo es personalmente: Cristo encarnado, resucitado, glorioso y viviente en su Iglesia; éste es el objeto sustancial de la fe cristiana. Tal nos parece, con Spicq —y mucho antes que él con Bartolomé Pascual (50)—, el contexto inmediato precedente del himno, que así debe entenderse del Cristo personal.

(49) J. M.<sup>a</sup> GONZÁLEZ RUIZ, *Gravitación escatológica del cosmos en el N. T.*, "XIV Semana Bíblica Española" (Madrid, 1954), p. 124: "Con muchos autores creemos en el carácter eclesiológico del himno. Todo lo que aquí se dice del Cristo personal, se afirma de El en cuanto agente de la *soteria* por medio de la Iglesia." Creemos, por el contrario, que la palabra μυστήριον sólo se dice de Cristo. Incluso en Ef. 5, 32 quizás tenga también sentido personal. Pero tanto en el referido lugar de Efesios como en éste de la I de Timoteo, el "magnum mysterium" podría entenderse a modo de exclamación, tomada del ambiente cultural efesino, según explicamos a continuación.

(50) C. SPICQ, *Les Épîtres pastorales*, ed. 2.<sup>a</sup> (París, 1947), p. 107. B. PASCUAL, *El templo efesio d'Artemis i la primera carta a Timoteu*, en "Analecta Sacra Tarracoenensia", 1 (1925), 71-82; véanse particularmente las pp. 77-78, donde compara el μέγα ἐστὶν τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον (I Tim. 3, 16) con el μεγάλη Ἀρτεμις Ἐφεσίων (de Act. 19, 28. 34); Son aclamaciones introductorias o también aclamaciones que van alternando con el himno en forma de epiclesis. Y hasta los versos de todo el himno parecen guardar cierta proporción con los títulos que la turba enardecida de Efeso tributaba a su diosa, según las frases que reproduce Act. 19, 26. 27. 35 (pp. 78-79), aunque tal vez esta última comparación resulte un tanto forzada.

El texto del himno suena así: "Ὁς

v. 16 b - g ἐφανερώθη ἐν σαρκί,  
 ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι,  
 ὤφθη ἀγγέλοις,  
 ἐκηρύχθη ἐν ἔθνεσιν,  
 ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ,  
 ἀνελήμφθη ἐν δόξῃ.

No podemos entrar en demasiados detalles sobre la significación de cada uno de estos versos, y menos teniendo en cuenta la multiplicidad de pareceres que existe en cuanto a su exégesis concreta (51). Vamos a fijarnos más bien en la idea general de este himno y a compararla con las ideas fundamentales de los otros himnos cristológicos de que anteriormente hablábamos.

El gran "Misterio" es la persona de Cristo,

v. 16b-g "El cual<sup>o</sup>  
 fué manifestado en carne,  
 fué justificado en espíritu,  
 fué mostrado a los ángeles,  
 fué predicado entre los gentiles,  
 fué creído en el mundo,  
 fué asunto en gloria".

Como se ve, el himno tiene por tema fundamental la aparición de Cristo, su "epifanía" en el mundo terrestre y angélico, su manifestación gloriosa en el mundo de la fe y en la gloria de la bienaventuranza. El tema se repite con énfasis mediante el procedimiento literario de la antítesis combinada con el quiasmo. Pero "la idea general es la de una manifestación total, cósmica y celeste de Cristo glorioso" (52). No se trata, pues, de describir la carrera cronológica de la vida de Cristo, sino que el pensamiento va y viene, predominando siempre la idea de Cristo glorioso. Si quisiéramos, de una manera gráfica, representar la antítesis de cada par de versos y el quiasmo, dispondríamos los versos así:

"Fué manifestado en carne,  
 fué justificado en espíritu  
 fué mostrado a los ángeles,  
 fué predicado entre los gentiles,  
 fué creído en el mundo,  
 fué asunto en gloria".

(51) Cf. SPICQ, *o. c.*, pp. 108 ss.

(52) A. DESCAMPS, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitive* (Louvain-Paris, 1950), p. 86.

Según esta disposición, acontece en la tierra lo que dicen los versos 1, 4, 5; y sucede en el cielo lo que indican los versos 2, 3, 6. Las antítesis van por pares: *carne-espíritu; ángeles-gentiles, mundo-gloria*. Pero el quiasmo predomina y por eso los versos 2 y 3 se corresponden entre sí, como, a la inversa, los versos 1 y 4. Pero, aun entre las mismas cosas que acontecen en el mundo, nada se dice de la vida terrestre de Cristo fuera del primer verso, sino que todos los demás se refieren a su manifestación gloriosa. De aquí, el sentido que nosotros damos a los versos 2, 3 y 6, tan difíciles de interpretar si se quisiera seguir un orden cronológico. *Justificado en espíritu* solamente puede referirse a la resurrección de Cristo, donde su cuerpo se reviste de cualidades gloriosas, pneumáticas, antítesis de su precedente situación "en carne". *Mostrado a los ángeles* puede referirse a las apariciones de Cristo resucitado, certificadas por los ángeles, o a la entrada solemne de Cristo en la gloria celestial. Y *asunto en gloria* indica la solemne proclamación de Cristo en la gloria como *Kyrios*, rey y señor del cosmos, tanto material como racional (humano y angélico), sin perder de vista que así Cristo quedó constituido en fuente de vida para su Iglesia (53).

(53) En la primitiva literatura cristiana encontramos un trozo poético sumamente parecido al himno de I Tim. 3, 16, en cuanto a la expresión literaria, y de una fragancia lírica exquisita. Es de las *Odas de Salomón*, 19, 9-10. Al hablar de la concepción y parto virginales de María, prescindiendo de toda sucesión cronológica y dominando únicamente la idea de posesión de Jesús por parte de Ella, dice así el poeta:

"Lo engendró por milagro,  
lo obtuvo por poder,  
lo amó con premura,  
lo cuidó con suavidad,  
lo manifestó con gloria."

He aquí cinco versos perfectamente comparables a los de I Tim. 3, 16, que casi parecen haber salido de la misma pluma. El texto de las *Odas* solamente se encuentra en una versión siríaca, descubierta a principios del presente siglo. Pero el original griego debió de decir algo sumamente parecido a esta traducción feliz de LABOURT-BATIFFOL (*Les Odes de Salomón*, París, 1911, p. 78), corregida por L. TONDELLI (*Le Odi di Salomone*, Roma, 1914, p. 202):

19, 9 Ἐγέννησεν ἐν σημείῳ,  
ἐκτήσατο ἐν δυνάμει,  
10 ἠγάπησεν ἐν προνοίᾳ,  
ἐφύλαξεν ἐν εὐφροσύνῃ,  
ἐφανέρωσεν ἐν μεγαλειότητι.

En el v. 9, en lugar de ἐν σημείῳ (Tondelli), Batiffol propone ἐν ὁμοιώματι, "en semejanza", tal vez por su idea de que las *Odas* son de origen doceta, cosa que nos permitimos poner en duda, como luego diremos. Y en el v. 10, en lugar de ἐν προνοίᾳ (Tondelli), Batiffol traduce ἐν σωτηρίᾳ, "en salud" o "salvación", sentido incomprensible. Por eso hemos reproducido los versos con las enmiendas de Tondelli, que nos parecen más lógicas y mejor fundadas en el texto siríaco.

No es presumible que este himno tuviera solamente los versos que aquí recogió San Pablo. Es evidente que sólo tenemos aquí un fragmento.

Ahora bien, si es verdad lo que ya hemos observado sobre la estructura temática de los himnos cristológicos y lo que aún nos queda por decir, en este fragmento tenemos claramente la tercera idea fundamental del himno de Filipenses —segunda en el de Colosenses—, relativa a la gloria de Cristo resucitado y viviente en su Iglesia. Es lo que indican los versos segundo y siguientes.

Pero ¿cuál es el sentido del verso primero?

La cuestión depende, por antítesis, del sentido que tenga la justificación espiritual de la que nos habla el verso segundo. Por muchas vueltas que se le dé, no creemos que esta justificación pueda explicarse cumplidamente sino de la transformación del cuerpo de Cristo por la resurrección, de su transfiguración en cuerpo glorioso, pneumático (espiritual), como pneumático será también nuestro cuerpo resucitado. Y esta transfiguración se le concede a Cristo como “de justicia” —*fué justificado*—, porque es cualidad que se le debe a su ser teándrico. Y si se despojó de ella durante su vida terrena, precisamente mereció su recuperación por su kénosis. El “justificado en espíritu” se refiere, pues, a nuestro entender, a la gloriosa transformación que recibió el cuerpo de Cristo en su resurrección (54).

Pues bien, esa transformación gloriosa, pneumática, de Cristo va contrapuesta en nuestro himno a la aparición *en carne* (verso primero), como contrapuestos van, por pares, los seis versos del himno. De aquí que el manifestarse Cristo “en carne” dice algo más que el hecho de la encarnación a secas. Dice también, y reforzándolo, el matiz o modo especial de esa encarnación. Es la contraposición al estado glorioso de Cristo por la resurrección. Dice, en una palabra, la situación o condición humilde y mortal en que quiso colocarse Jesucristo, Dios y hombre, en este mundo, viviendo en él y muriendo como si no fuera más que simple hombre. Creemos, pues, que ἐν σαρκί “en carne”, viene a resumir, de cierta manera, toda la idea de la kénosis de Cristo en la tierra, tan amplificada en el himno de Filipenses (55).

---

(54) Sería esta frase algo paralela a Rom. 1, 4, donde Cristo, por su resurrección, es “constituído” o “manifestado” en poder, cual corresponde a quien es Hijo de Dios: ὀρισθέντος υἱοῦ Θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.

Sobre el sentido que nosotros damos a ἐδικαιώθη, véase también DESCAMPS, *o. c.*, pp. 87-89.

(55) A la misma conclusión llegaríamos por la exégesis que propone SPICQ (*Épîtres Pastorales*, p. 109). Según él, el segundo verso de nuestro himno indicaría las cuali-

En consecuencia, parécenos que este fragmento cristológico de I Tim. 3, 16 corre en la misma línea kenótica y gloriosa, respectivamente, del himno de Filipenses, por más que la kénosis esté aquí reducida a su mínima expresión, a las palabras ἐν σαρκί.

No sabemos cuáles eran los versos del himno omitidos en este fragmento, que seguramente no comenzaba por el verso que aquí se cita en primer lugar. Pero no sería extraño —aunque esto sea pura hipótesis— que al principio del himno se hablara de las cualidades divinas de la persona histórica de Cristo (lo que hemos llamado primera idea fundamental de los himnos cristológicos); luego claramente se alude a la kénosis de Cristo, siquiera en forma sumarisima (segunda idea fundamental); y por último, en frases compendiosas, se canta la resurrección de Cristo, su vida gloriosa y la eficacia de su presencia espiritual en el mundo (tercera idea fundamental, algo parecida a la segunda idea del himno de Colosenses).

La conclusión es clara. También este himno cristológico de I Tim. 3, 16 sigue, en forma genérica, la misma trayectoria de los otros himnos a Cristo estudiados anteriormente; contiene, como ellos, la sustancia del "kerigma" apostólico y constituye una verdadera profesión de fe en Cristo.

#### d) *Hebr. 1, 2-4.*

El lector medianamente preparado que aborda la epístola a los Hebreos, en seguida queda gratamente maravillado por la solemnidad majestuosa de estos primeros versículos y por su denso contenido (56). El autor

---

dades morales de la humanidad de Cristo, que, aunque apareció "en carne", es carne sin pecado, justificada por el espíritu; y entonces, el verso tercero, "fué mostrado a los ángeles", significaría la manifestación de la encarnación a los ángeles, como que constituía el objeto de sus deseos (cf. I Petr. 1, 12; Ef. 3, 10). Aunque preferimos la exégesis que arriba hemos dado, es evidente que con esta interpretación de *Spicq* se apunta también a la condición kenótica de Cristo y no exclusivamente al hecho de la encarnación. Porque, si es verdad, como todos reconocen, que el pensamiento de este himno progresa siempre por antítesis, a la idea de cualidades morales humano-divinas —"justificado en espíritu"—, debe contraponerse la idea de haber aparecido "en carne", que tomaría aquí cierto matiz peyorativo, menos el pecado, tan frecuente en San Pablo. Y si esto es así, ya tenemos más destacada la forma o modalidad de la encarnación, que la encarnación misma. Llegamos, pues, por distinto camino, a la misma conclusión. Y es que, como dice muy bien el mismo *Spicq* (*ibid.*, p. CLXI), San Pablo y San Juan conciben la encarnación *post factum* y no *in fieri*; y la encarnación *post factum* incluye esa modalidad kenótica, añadimos nosotros, inseparable de la vida terrestre de Cristo.

(56) Así lo hacen notar, en general, los comentarios. Cf., entre los de última hora, TEODORICO DA CASTEL S. PIETRO, *L'Epistola agli Ebrei, La Sacra Bibbia di Garofalo* (Turín-Roma, 1952), in *b. l.*, y C *Spicq*, *L'Épître aux Hébreux*, ed. 2.<sup>a</sup>, vol. II (París, 1953), p. 1.

sagrado, lo mismo que San Juan en su primera carta, ni indica su nombre ni el de los destinatarios, sino que entra de lleno en la enunciación y en el fondo de su tema, presentándolo de pronto en magnífica síntesis. Pero, más aún que con la I epístola de San Juan, esta introducción de Hebreos es comparable con el prólogo del IV Evangelio y "constituye, como él, un resumen densísimo del pensamiento doctrinal que domina la obra: la excelencia sin igual de Cristo, Hijo de Dios, encarnado, creador, providente, revelador, salvador y rey soberano de la humanidad redimida, objeto de la fe y de la esperanza de la comunidad cristiana. La epístola a los Hebreos es una catedral de líneas poderosas y armónicas; y penetramos en ella por un pórtico ricamente esculpido, donde en seguida descubrimos todos los motivos de adoración" (57).

Las ideas teológicas esenciales, que luego desarrollará el autor en gran parte de su obra, son: Cristo es el revelador del Padre, su medianero en la creación y heredero —por derecho y por donación— de todo el universo, puesto que es expresión de la sustancia del Padre; realiza la purificación de los pecados de los hombres; y después se sienta a la diestra de Dios, de quien recibe un nombre infinitamente superior al de los ángeles.

En cuanto al tema, también esta introducción reúne los elementos esenciales del "kerigma" apostólico y de las primitivas profesiones de fe cristiana.

Pero ¿se trata de un himno a Cristo?

En 1947 escribía Cerfaux que podíamos tener aquí reminiscencias de un himno (58). Limitándonos todavía al tema, advertimos aquí, desde luego, la presencia de todos los elementos ideológicos que hasta ahora hemos ido encontrando como esenciales en los himnos a Cristo. "La idea dominante es la del gran drama de la historia de la revelación y de la salud, en cuyo centro está Cristo. Este tiene relaciones trascendentes con Dios, interviene en la creación del mundo, ocupa un lugar privilegiado y definitivo en la revelación, y purifica a los hombres del pecado. Estos aspectos múltiples del ser del Hijo y de las fases diversas de su función cósmica e histórica indicanse aquí sin orden, como es costumbre en San Pablo, pero se pueden agrupar bajo tres epígrafes, que luego se irán ampliando paso a paso, a lo largo de la carta: Cristo es presentado a la mirada de los hombres con los atributos de un *profeta* que habla en nombre de Dios, de un *rey celestial* que se sienta a la diestra

---

(57) SPICQ, *o. c.*, p. 1.

(58) CERFAUX, *Hymnes au Christ des Lettres de saint Paul*, "Revue dioc. de Tournai", 2 (1947), p. 7.

de Dios, y de un *sacerdote* que realiza la acción sacerdotal por excelencia, la purificación de los pecados" (59).

Pero en estos tres aspectos no se incluyen expresamente ciertas ideas que, aun cuando aparezcan gramaticalmente como frases subordinadas, son esencialísimas en cuanto descriptivas de la persona de Cristo y de su obra. Nos referimos a los vv. 2 b-c y 3 a-c. Y si tenemos en cuenta esas frases, todo el contenido temático de los vv. 2-4, que indiscutiblemente nos hablan del Cristo histórico, se encuadra muy bien en las tres ideas fundamentales que hemos observado en los otros himnos cristológicos.

Y, ante todo, en seguida se advierte que el tema trata esencialmente del Cristo histórico. Apenas el autor ha nombrado, equivalentemente, a Cristo (porque el υἱός del v. 2a supone por Jesús de Nazaret y no por el Hijo de Dios sin la carne, ya que se refiere al que "nos ha hablado" después de haberlo hecho los profetas, y nos ha hablado últimamente, en nuestros días, ἐπ' ἔσχάτῳ τῶν ἡμέρων τούτων); apenas, digo, ha nombrado a Jesús de Nazaret, en seguida lo introduce en su discurso mediante el relativo en diversos casos y a El dirige toda una serie de atributos que describen su persona y su obra. Es, pues, del Cristo histórico, de Cristo Jesús de quien aquí se habla.

El texto podemos distribuirlo así, siguiendo la clasificación de nuestras tres ideas fundamentales:

- I. v. 2 b δὲν ἔθηκεν κληρονόμον πάντων,  
δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας'
- v. 3 δὲς ὧν ἀπαύγασμα τῆς δόξης  
καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ,  
φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ,
- II. καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος
- III. ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς,
- v. 4 τοσοῦτῳ κρείττων γενόμενος τῶν ἀγγέλων  
ὄσῳ διαφορώτερον παρ' αὐτοῦς κεκληρονόμηκεν ὄνομα.

El ritmo no es muy seguro, aunque no deja de percibirse cierta armonía. Tal vez el autor, en vez de sujetarse a reproducir o componer un himno de factura litúrgica, lo que hizo fué seguir las líneas temáticas de los himnos a Cristo por él oídos y cantados en las reuniones cultuales; y con esas ideas, pero prescindiendo de la forma rítmica usual en ellos, compuso este largo período, elocuente, oratorio, majestuoso, de estructura estilística perfecta.

(59) SPICQ, o. c., p. 2.



A la segunda idea fundamental —la kénosis— solamente se alude aquí, como hemos dicho, mediante un inciso gramatical: *después de realizar la purificación de los pecados* (v. 2 d). Brevisima es la frase. Más corta y pálida todavía que la del himno de Colosenses. Pero es lo suficientemente expresiva para indicar la obra redentora de Cristo en la tierra.

La tercera idea fundamental —la exaltación gloriosa de Cristo— tiene afinidades estrechísimas con Fil. 2, 9-11, de la que parece eco fiel, particularmente por la alusión manifiesta al poder de Cristo, concentrado en ese nombre que aquí no se pronuncia (el nombre de *Kyrios*), pero que luego se va comentando a lo largo de todo el capítulo primero.

En conclusión: Hebr. 1, 2-4, considerado desde el punto de vista temático, es otro ejemplo típico que atestigua la contextura del tema tratado por los himnos a Cristo en la iglesia primitiva. El autor sagrado de Hebreos ha compuesto un párrafo majestuoso y no propiamente un himno. Pero ha seguido las líneas características de los himnos a Cristo. Nos ha dado la quintaesencia de lo que es Cristo por su doble naturaleza, ha aludido a su obra redentora y nos lo ha presentado en su exaltación gloriosa sobre los ángeles. Otra vez nos encontramos con las tres ideas fundamentales de los himnos cristológicos, que son, al mismo tiempo, núcleo sustancial del credo o "kerigma" apostólico y primitiva profesión de fe cristiana.

## II

### ¿SON LOS HIMNOS CRISTOLOGICOS DE LA IGLESIA PRIMITIVA UN GENERO POETICO NUEVO?

#### 1. OBSERVACIONES GENERALES

Aquella triple clasificación de los cánticos de la iglesia naciente de que nos hablaba San Pablo en Ef. 5, 19 y Col. 3, 16 —"salmos, *himnos* y cánticos espirituales" (60)—, así como los himnos de los escritos paulinos analizados aquí por nosotros, más otros pasajes de los Hechos y del Apocalipsis que podríamos aducir, y toda la historia de las reuniones culturales de los primitivos cristianos, nos advierten que la inspiración cristiana de primera hora tenía una espontaneidad maravillosa (61).

(60) Cfr. *supra*, p. 313.

(61) Sobre el culto en la iglesia primitiva tiene un trabajito muy útil O. CULLMANN, *Le culte dans l'Église primitive*, Cahiers théol. de l'Actualité protestante, 8 (Neuchâtel-

Esta espontaneidad, si se atenía a un tipo único de himno cristológico en cuanto a la temática, era porque el tema mismo —las riquezas teándricas de la persona de Cristo en la carrera de su vida histórica— así lo requería, tanto más cuanto que estos himnos resumían la predicación apostólica respecto de Cristo y se daban forzosamente la mano con las profesiones de fe cristiana. Pero, en cuanto a la forma, y aun a la misma disposición interna del tema, no podían seguir siempre literalmente los pasos de la poesía hebrea. Por la natural evolución de las cosas humanas, y mucho más por el hecho tan extraordinario, tan único, de la aparición de Cristo en la tierra, y por aquella intensa vida sobrenatural de las primitivas comunidades cristianas, donde habían abundado los carismas en las reuniones cultuales, es lógico y natural que la inspiración poética cristiana se fuera separando poco a poco de las fórmulas de la poesía hebrea —lo mismo que la Iglesia se fué desgajando más y más de la Sinagoga—, hasta dar con nuevos moldes de expresión poética, más acordados a la espontaneidad cristiana y a su primitiva sencillez, y más en conformidad con el nuevo tema cantado en esos himnos, pero revistiéndolos de un lirismo sencillísimo y maravilloso, donde la unción religiosa y la entrega absoluta del poeta a Cristo y a la glorificación de éste, el *Kyrios*, por la comunidad en pleno, encontrarán su sencilla, espontánea y natural expresión.

Y así nació, según yo creo, lo que podríamos llamar *nueva poesía cristiana*, que se aparta poco a poco de los moldes hebraicos en cuanto a la forma —como se aparta esencialmente de ellos por lo que respecta al tema—, y tampoco se sujeta a las férreas leyes de la métrica clásica griega. Se sujetará a ellas más adelante, pasados algunos siglos, cuando se acabe el primitivismo, la espontaneidad y el frescor juvenil que tiene la inspiración poética cristiana de los primeros siglos. Pero, mientras conserve estas calidades, encontrará sus modos propios de expresión

---

París, 1948). Después de demostrar cómo la Iglesia rompe con la tradición judía, por lo que respecta al lugar de reunión y al día de la semana, y esto ya desde los primerísimos tiempos, estudia los elementos del culto cristiano, entre los cuales tiene un papel relativamente importante el cantar salmos e *himnos*. Luego señala la importancia que en tales reuniones tenían las fórmulas de profesión de fe, recitadas durante los actos de culto. Y, refiriéndose al reconocimiento de Cristo como *Kyrios* por parte de los fieles congregados, dice: "Esta confesión del *Kyrios* aparece en el N. T. y en otros escritos del cristianismo primitivo en fórmulas sumamente explícitas, cuando todavía no existía una formulación única. Lo que caracteriza todas estas antiguas confesiones de fe es que son *cristocéntricas* y que acentúan principalmente el señorío actual de Cristo. Y esto es confirmación de lo que venimos diciendo: que Cristo resucitado ocupa el centro de toda la vida cultural de la Iglesia" (pp. 20-21). Y sobre la importancia de Cristo resucitado en la iglesia primitiva, en general, véase la magnífica obra de J. SCHMITT, *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique* (París, 1949), p. 240.

literaria, equidistantes de la poesía hebrea y de la métrica clásica; o mejor, más cercanos de la primera que de la segunda, como más cercano era también el tema que habría de cantar.

Esto no obstante, los himnos cristológicos, precisamente porque tal vez no fueran tan carismáticos como los "cánticos espirituales" de que nos hablaba el Apóstol, y por lo mismo eran menos personales y más comunitarios en cuanto al uso, iban cobrando una forma poética bastante estereotipada, así como uniforme y estereotipada es también la temática de los mismos, a pesar de su relativa libertad en el modo de tratar ese tema único.

Tal vez en esto los cristianos de la era apostólica pertenecientes a las iglesias helenísticas que tenían por centro a Efeso fueran tributarios —indirectamente— de los *himnodas*, ὑμνωδοί, que existían en Asia Menor con anterioridad al culto de los emperadores y particularmente en Efeso, en el culto de Artemis (62). Por lo menos es curioso observar que los himnos apostólicos a Cristo se conservan precisamente en las Epístolas de la Cautividad, destinadas a un ambiente efesino o de iglesias cercanas y similares, que es también el ambiente del prólogo de San Juan y el de las *Odas de Salomón* (63). Muchos cristianos procedían

(62) Hemos hecho una insinuación y sentiríamos que fuese mal interpretada. Vamos a explicar un poco nuestro pensamiento.

Los *himnodas*, ὑμνωδοί, existían ya en Asia Menor antes del culto a los emperadores. Formaban grupos y sociedades de cantores, cada cual con su himno correspondiente, transmitido a veces de padres a hijos, aunque no consta si habían de cantarlo solos o a modo de "capella". Aparecen en inscripciones romanas de la época de los Césares. Pero parece ser que existían en Pérgamo, Esmirna y Efeso desde el siglo II a. C.; y en esta última ciudad, relacionados con el culto de Artemis. Llevaban el título de ὑμνωδοί o de θεολογοί, y con frecuencia, ambos títulos juntos, seguidos, a veces, del genitivo γερουσίας, y participaban oficialmente en el culto como heraldos de la diosa, cantando himnos para celebrar sus glorias (cf. PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplem., VII [Stuttgart, 1940], art. "Hymnodoi", pp. 279-281; A. DEISSMANN, *Licht vom Osten* [Tubinga, 1923], p. 297; C. SPICQ, *Les Épîtres Pastorales*, p. CLXIII, nota 4).

¿Tiene esta costumbre alguna relación con los compositores de himnos cristianos? Nadie osaría afirmarla, por lo menos de una manera directa. Falta en absoluto documentación y puntos de referencia. Además, el tema es tan esencialmente distinto (Cristo y Artemis), que resulta totalmente imposible cualquier acercamiento.

Sin embargo, *indirectamente*, por el ambiente al que antes aludíamos de las iglesias de Efeso y regiones limítrofes, esa costumbre hubiera podido tener algún influjo sobre los cristianos de aquellas regiones, para que sintieran más la necesidad de entonar himnos a Cristo. Porque, ¿cuántas ideas no recogió también San Pablo del ambiente de aquellas mismas regiones? Más aún, ¿podría decirse que el título de θεολογος, dado a San Juan por algunos escritores de los primeros siglos, mucho antes de la elaboración teológica de la gran era de los Padres, tiene relación con esta costumbre, introducida precisamente entre los cristianos de Efeso?

(63) Cf. L. TONDELLI, *Le Ode*, p. 135; LABOURT-BATIFFOL, *Les Odes*, p. 121.

de este ambiente religioso. No es de maravillar, pues, que sintieran necesidad de sustituir los numerosos trozos himnicos del culto pagano que hasta entonces habían practicado, y que estaban en el ambiente, con otros himnos religiosos netamente cristianos. Ni tampoco es de extrañar que las comunidades cristianas enteras sintieran idéntica necesidad, porque incluso los venidos del judaísmo traían también las costumbres de la Sinagoga, donde, junto a los cánticos sagrados, se habían introducido oraciones y cánticos recitativos (64). A esta necesidad acudirían los cristianos capacitados —¿y por qué no, también, los propios apóstoles de aquellas iglesias y, concretamente, San Pablo y San Juan?—, componiendo himnos a Cristo, para ser cantados por las comunidades en los actos de culto; y posteriormente, según las ocasiones, los propios apóstoles aludirían a tales himnos, cuando escribían a esas mismas comunidades, porque sabían que todos los “hermanos” los habían aprendido de memoria.

De todas formas, dos cosas parecen comprobadas: que en las primitivas comunidades minorasiáticas existía un personaje encargado de componer los himnos y de dirigir el culto, perteneciente a la “gerusía” (y aun quizás era el mismo presidente de la comunidad), comparable al ὑμνωδός o θεόλογος del culto de Artemis; y que la estructura de los himnos cristológicos guarda cierto parecido, en cuanto a la mera disposición del tema, con los himnos helenísticos de aquella época y en aquellas regiones.

Respecto de la existencia de tal personaje, ya San Justino, en la descripción de los ágapes cristianos, indica cómo el presidente de la reunión cultural ha de entonar αἶνον καὶ δόξαν al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, respondiendo todos los concurrentes con la aclamación hebrea *amén* (65). Y San Ireneo nos habla del anciano o divino embajador, pregonero de la verdad, ὁ θεῖος πρεσβύτερος καὶ κήρυξ τῆς ἀλη-

(64) Cf. E. PERCY, *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe* (Lund, 1946), p. 39, nota 33, donde, a pesar de que antes negara la existencia de trozos de estilo rítmico en la Sinagoga (p. 38, nota 32), reconoce que en la liturgia sinagoga se encuentran acumuladas oraciones participiales referentes a Dios, de las que aduce dos ejemplos representativos. Del mismo estilo —añade— pueden citarse oraciones litúrgicas de la antigüedad cristiana, como los párrafos que se leen en *Constitutiones Apostolicae*, 7, 25 [PG 1, 1.016 s.]. Y también aquí hemos de añadir que, precisamente este trozo litúrgico a que se alude, en el que no es tan difícil advertir cierto ritmo, contiene, clarísimas, nuestras tres ideas fundamentales: que por El (Jesús) creó Dios todas las cosas y las gobierna; que El se hizo hombre para padecer y morir por nosotros; y que resucitó glorioso y está sentado a la diestra de Dios Padre y nos dará la resurrección de entre los muertos.

(65) S. IUSTINUS, *Apol.*, 65 (PG 6, 428).

Θεός, que con su palabra y sus versos confuta las aberraciones gnósticas (66).

En cuanto a la estructura de los himnos, es de notar que ya la himnografía más antigua de la época clásica los construía a base de tres partes: la *invocación* del dios, por sus distintos nombres o por los principales lugares a él dedicados, para confesar su poder; la *petición* de que el dios venga, vea, oiga, ayude al que le invoca, aunque a veces falta esta segunda parte, porque el himno es "objetivo", sin miras particulares o egoístas del autor; y por último, se destaca la *parte épica*, formada de temas de alabanza, de recordación de los sacrificios a él ofrecidos o de sus anteriores hechos, para ensalzar su grandeza; y entonces, los atributos dirigidos al dios, expresados por frases relativas, nombres yuxtapuestos, adjetivos o participios, forman cadenas interminables (67).

Y el caso es que también en la entronización de los reyes de Egipto y del Antiguo Oriente se daban las tres fases de este ceremonial, que luego sobrevivió en épocas posteriores. Estas tres fases son: "1.ª *Elevación*: el nuevo rey recibe la cualidad divina en una solemne ceremonia simbólica; 2.ª *Presentación*: una vez deificado, preséntase a la corte de los dioses; 3.ª *Entronización*: por fin, recibe el poder" (68). Estos tres aspectos parecen darse —anota Spicq— en la carta a los Hebreos (1, 5. 6. 8-13). Y el himno de I Tim. 3, 16, citado por San Pablo, parece haberse concebido sobre el tema de la entronización real (69). Y es que el carácter polémico, de abierta oposición a los cultos paganos, no está del todo ausente de los himnos cristológicos que San Pablo nos ha conservado, precisamente porque nacieron en un ambiente que se sabía rodeado y supersaturado de tales costumbres himnicas. "He aquí por qué San Pablo opone la verdadera epifanía del Dios verdadero a la de los soberanos profanos y trasplanta a la nueva fe los términos religiosos corrientes, dándoles su pleno sentido, el único verdadero. Sólo Cristo es el μέγας Θεός, el Señor y salvador del género humano. Frente a los emperadores de Roma, la profesión bautismal confiesa al βασιλεύς ἀφθαρτος, αἰδιος, μόνος Θεός (I Tim. 1, 17). A la época de las Pastorales, el cristianismo tiene suficiente madurez para tomar abiertamente posiciones, desde el punto de vista doctrinal, contra el sincretismo político-religioso del paganismo. Los fieles de Cristo por ningún título pueden pactar con los cultos impíos; a ello se comprometieron en

(66) S. IRENEUS, *Adv. haer.*, I, 15, 6 (PG 7, 628).

(67) PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclop.*, art. "Hymnus", vol. IX, pp. 144-146.

(68) SPICQ, *Épîtres Pastorales*, p. 108.

(69) *Ibid.*, pp. 108-109.

el bautismo; su timbre de gloria y su gozo consisten en creer que su Dios es único, Rey de reyes y Señor de los señores" (70).

Todas estas observaciones de carácter histórico, juntamente con el análisis temático de los himnos paulinos que hemos venido haciendo desde el principio de nuestro estudio, nos llevan a la conclusión de que se advierte cierta coincidencia en la estructura tripartita de los himnos primitivos a Cristo y la literatura hímica circundante. No será, desde luego, una ley férrea. En la época subsiguiente a la era apostólica —y nos referimos ahora a las *Odas de Salomón* particularmente— esta estructura temática a base de tres ideas fundamentales va perdiendo consistencia, hasta desaparecer más tarde, como se ve claramente en el célebre *Himno a Cristo Salvador*, con el que Clemente de Alejandría termina su *Paedagogus* (71). Pero, en la época de San Pablo, según se desprende de los himnos analizados y de su comparación con los datos que acabamos de aducir relativos a la literatura hímica pagana, parece evidente que la estructura temática de los himnos a un personaje determinado, y en nuestro caso los himnos a Cristo, se funda sobre las tres ideas fundamentales por nosotros apuntadas. Ni podía ser de otro modo, porque el himno cristológico conserva estrechísima relación con el culto y es al mismo tiempo resumen de la predicación apostólica y del credo cristiano. Y como Cristo presenta ese triple carácter histórico —lo que es por su ser teándrico, la humillación de su vida terrena y la glorificación subsiguiente a la resurrección—, es natural que estas ideas fueran las fundamentales en el tema de todo himno cristológico.

Creemos, pues, estar en lo cierto, cuando afirmamos que la base temática fundamental de esta *nueva poesía* de la época apostólica, de los himnos a Cristo, queda constituida por las tres ideas fundamentales antedichas, en las que coinciden de una manera genérica, aun a pesar de sus variantes temáticas particulares, los himnos a Cristo conservados en los escritos paulinos.

## 2. RESUMEN ESQUEMÁTICO DE LA ESTRUCTURA Y DE LA FORMA LITERARIA DE ESTOS HIMNOS

La fuerza poética de esta *nueva poesía* está mucho más en la profunda veneración, amor y alegría gozosa que inunda el alma del poeta creyente, que en la expresión literaria; por lo cual ésta reviste una forma

(70) *Ibid.*, pp. CLXIII s.

(71) CLEMENS ALEX., *Paedag.*, III, 12 (PG 8, 681 s.; reproducido en KIRCH, *Enchir. fontium Hist. eccl. antiquae*, núms. 145 ss.).

espiritualmente alada, aunque la expresión literaria carezca de todo artificio y parezca corriente y vulgar.

No ignoramos que, para algunos, parecerá excesiva audacia llamar a estos himnos *poesía*, y precisamente *poesía nueva*. Por un lado, los límites de la poesía y de la prosa, tanto en los himnos analizados como en los consagrados a los dioses del Asia Menor, son muy difíciles de determinar (72); y hay quienes ni siquiera I Tim. 3, 16 lo consideran como poesía —cuánto menos otros trozos del N. T.—, a pesar de reconocer en ellos cierta elevación de estilo que parece sobrepasar la prosa (73). Por otro, la analogía de toda esta literatura himnica con la poesía semítica parece evidente (74).

Sin embargo, para nosotros existen tres criterios que nos autorizan a bautizar los himnos cristológicos con el nombre de *nueva poesía cristiana*. Estos son:

1) La estructura temática del himno, que no sólo celebra un hecho totalmente nuevo —Cristo y su obra—, sino que lo hace con un esquema mental perfectamente acomodado a la historia real de Cristo, coincidente, en líneas generales, con los himnos religiosos del ambiente helenístico.

2) La presencia de cierto ritmo, más aún, de un ritmo casi siempre uniforme, que claramente se destaca de la prosa. Esto se ve, de manera evidente, en el himno de I a Timoteo, que parece también el mejor conservado desde el punto de vista literario.

3) La ausencia del paralelismo hebreo, que, por más que se procure salvar con buena voluntad, no se advierte tan fácilmente en los himnos estudiados, donde el pensamiento progresa libre de los cánones del paralelismo. Verdad es que hoy se preguntan los especialistas si las célebres leyes del paralelismo, descubiertas por Lowth hace ya dos siglos, son tan fundamentales en la poesía hebrea como se ha venido repitiendo (75). Pero, de todas formas, quien compare nuestros himnos cristoló-

(72) Cf. CERFAUX, *Hymnes au Christ...*, "Revue dioc. de Tournai", 2 (1947), pp. 10-11.

(73) Cf. F. V. FILSON, *How much of the N. T. is poetry?*, en "Journal of Biblical Literature", 67 (1948), p. 133.

(74) CERFAUX, *l. c.*, p. 10.

(75) Cf. el excelente trabajo de T. PIATTI, *I carmi alfabetici della Bibbia, chiave della metrica ebraica?*, en "Biblica", 31 (1950), 281-315; 427-458, donde demuestra, por de pronto, que el principio fundamental del verso hebreo no es el dístico, con su paralelismo, sino que el verso hebreo es esencialmente monóstico (p. 440). F. V. FILSON niega que el paralelismo, que también ocurre en prosa, sea criterio seguro para determinar si un pasaje bíblico es prosa o es poesía (pp. 128-129 del art. citado poco ha, en la nota 73 de este trabajo). Las conclusiones de Filson son pesimistas, por faltar criterios seguros respecto de cómo era la poesía aramea. El ritmo sería, hoy por hoy, el único indicio (*ibid.*, pp. 129 s.). Sin embargo, además del ritmo, nuestro análisis de los

gicos con los trozos poéticos de la Biblia en el A. T., por fuerza descubrirá diferencias esenciales en la disposición del tema y en la marcha del pensamiento, puesto que cada verso de estos himnos, aunque esté construido a base de antítesis, es un pensamiento completo por sí solo. A lo más podría compararse con algunos pasajes poéticos del libro de la Sabiduría, donde afloran ciertas modalidades más modernas (76).

En estos himnos cristológicos, los esticos están constituidos, con relativa frecuencia, de forma individual, mediante una frase corta, brevísima, de dos o tres acentos (77); abundan las proposiciones participiales y relativas; y, a pesar de la monotonía de la construcción gramatical, se advierte en ellos un lirismo de lo más puro, exquisito y espiritual que pueda imaginarse.

Las estrofas no se forman a base de dísticos, trísticos o polísticos en general, porque la unidad métrica o poética no es el dístico, sino el estico individual. La división en estrofas no dependerá, pues, según nuestro parecer, de la forma, sino de la contextura del tema. En los himnos cristológicos aparece la división tripartita que ya hemos registrado, exigida por el tema, como tripartita era también, por su tema, la división de los himnos helenísticos del Asia Menor, dedicados a los Césares y anteriormente a los dioses. Ya hemos dicho que esta división pierde bastante de su triple simetría estrófica con el correr del tiempo, como se ve en los himnos al Logos de las *Odas de Salomón*, y mejor aún en Clemente de Alejandría, porque el poeta amplía inmensamente alguna de las partes o se desentiende de la otra (78). Pero en los himnos

himenos cristológicos y los datos que nos ha suministrado el ambiente helenístico podrán iniciar una ruta para resolver la cuestión.

(76) Tampoco aparece en ellos el isosilabismo o idéntico número de sílabas en cada verso. Este comienza en la literatura siríaca del siglo IV y pasa mucho más tarde a los cristianos grecolatinos, los cuales, a su vez, lo transmiten, junto con la asonancia y consonancia recibidas de los árabes, a las literaturas modernas.

Y volviendo al origen de la *nueva poesía cristiana*, he aquí la conclusión a la que llega WERNER, en un extenso y bien documentado estudio: "El material de la música de la Iglesia [primitiva] era de origen hebreo y siríaco, excepto las formas himnicas, que son un tipo nuevo, creado por una interrelación intrincada y una interreacción entre el espíritu sirio y el helenístico" (E. WERNER, *The Conflict between Hellenism and Judaism in the Music of the early christian Church*, en HUCA ["Hebrew Union College Annual"], 20 [1947], p. 468).

(77) Esto vale principalmente para los que se nos han conservado mejor en su forma literaria primitiva, como serían I Tim. 3, 16 y Col. 1, 15-20; y naturalmente que vale también, como veremos, para el prólogo de San Juan. En cambio, en Fil. 2, 6-11 y Hebr. 1, 2-4 se conserva muy bien el tema, que ha seguido la línea característica de los himnos, pero quizás no tanto su forma literaria primitiva, porque el autor sagrado se ha preocupado más de glosar la idea que de conservar el verso.

(78) G. ZUNTZ, *A piece of early christian Rethoric in the N. T. Manuscript 1739*, en "Journal of theological Studies", 47 (1946), 69-74, estudia un manuscrito del siglo X,

cristológicos de las epístolas de San Pablo esta triple división estrófica nos parece evidente.

Resumiendo, pues, en forma esquemática cuanto llevamos dicho, tenemos que la estructura del himno cristológico, particularmente el de la era apostólica, comprende:

a) *En cuanto al tema:*

*Tres elementos esenciales* que, a pesar de su diversa disposición y amplitud, resumen el núcleo doctrinal relativo a la persona de Cristo y a su obra en los cielos y en la tierra. Estos tres elementos temáticos o ideas fundamentales son:

1. Descripción de la persona o cualidades teándricas del Cristo histórico. Breve, pero clara, en Filipenses; más amplia y grandiosa en Colosenses y Hebreos en I de Timoteo, porque el himno parece no estar completo.

2. La obra cumbre de Cristo en la tierra, conseguida mediante la humillación o kénosis. De una forma o de otra, siempre se alude a la situación kenótica o a la muerte de Cristo. Es en Filipenses donde más se amplía esta idea, porque así lo pedía el contexto que ha exigido la cita o glosa de un himno a Cristo. Pero tampoco falta esta alusión clara y concreta en Colosenses ni en Hebreos ni siquiera en la I de Timoteo, conforme hemos observado.

3. La exaltación gloriosa de Cristo resucitado y sentado a la diestra de Dios Padre, donde se le concede aquella gloria de la que se despojó durante su vida terrena y su muerte. Esta gloria queda compendiada en el nombre de *Kyrios*, expresamente citado en Filipenses y claramente aludido en Hebreos. En Colosenses, esta gloria se describe más bien por el título de haber sido constituido Cristo como "Cabeza" de su Iglesia,

---

del Monte Atos, que, a su vez, procedería de un arquetipo quizás del siglo II, y aun tal vez emparentado con ciertas homilías de Melitón de Sardes o anterior a éste. Contiene un trozo, que es una especie de comentario o *midrasch* a Act. 7 (martirio de San Esteban), pero no está compuesto de frases bíblicas, sino con elementos oratorios griegos. "Se caracteriza por una serie de breves cláusulas paralelas, de longitud casi idéntica, marcada por la repetición de los pronombres al principio de cada cláusula, así como, al final, por frases contrapuestas, que, en parte, resultan rimadas" (p. 71). En los ejemplos de Melitón que aduce Zuntz (pp. 72-73) se advierte un ritmo clarísimo, diverso según el tema de que trata; y lo mismo se diga de los ejemplos paganos que reproduce. Las frases repetidas, iniciadas por el mismo pronombre, son de corte semítico y parecen seguir el paralelismo. Pero estas frases se combinan con los artificios del asianismo contemporáneo. La división en estrofas la pide el tema, según nuestro criterio, mucho más que cualquier número determinado de versos. Es muy curioso este caso, porque nos parece que confirma cuanto venimos afirmando aquí sobre la *nueva poesía cristiana*.

fuente de vida para la misma y jefe de ángeles y de hombres redimidos. En I de Timoteo, equivalentemente, se ensalza la eficacia de su presencia pneumática, así en el mundo angélico como en el mundo terrestre.

b) *En cuanto a la expresión literaria:*

1. Versos individuales o de un solo estico, generalmente constituido por una sola cláusula gramatical, concisa, brevísima, cuando el himno se conserva en toda su pureza redaccional primitiva, como es el de I a Timoteo. Por lo demás, no faltan las proposiciones participiales y relativas. Pero, cuanto más primitiva es la forma, más se advierte que las frases son sueltas, cortadas, independientes, isorítmicas, simplemente yuxtapuestas o bien enlazadas por el καί copulativo.

2. Por lo general, cada verso, liberándose de la ley del paralismo o del dístico hebreo, pero manteniéndose muy lejos de la prosodia cuantitativa de los clásicos, está constituida por dos o por tres acentos, aunque contenga desigual número de sílabas.

3. La triple división estrófica, en conformidad con las tres ideas fundamentales del tema del himno, no contiene determinado y siempre idéntico número de versos en cada estrofa, porque es el tema el que determina la estrofa y no la simetría numérica de sus versos.

Tales son, a nuestro parecer, las normas generales que rigen la estructura y la forma de expresión de los himnos cristológicos del N. T., deducidas —creemos que legítimamente— del análisis de los mismos y de los demás elementos de nuestro estudio.

### III

## APLICACIONES AL PROLOGO DE SAN JUAN

### 1. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Comencemos por recordar un hecho. En las iglesias de ambiente efesino y en otras relacionadas con ella por su ideología y espiritualidad, al principio del siglo II se da una floración fecunda de himnos cristológicos, cuyo tema principal es concretamente Cristo considerado en cuanto Logos. Antes, parece que no había sucedido así. Se componían, desde luego, himnos a Cristo, celebrando su persona histórica, sus grandezas y su obra. Pero nunca, de una manera expresa por lo menos, bajo el aspecto de Logos. Y hacemos esta salvedad, porque en Hebr. 1, 2-4, si no está la palabra Logos, está ya el concepto.

Mas ¿por qué luego, sí? ¿Cómo explicar que el Logos-Cristo sea el tema central de los nuevos himnos?

Es que entre San Pablo y el final del siglo I están la actividad apostólica y los escritos de San Juan, precisamente en aquel mismo ambiente helenístico minorasiático. Y San Juan es la clave de esta nueva modalidad que toman los himnos a Cristo.

Las *Odas de Salomón* son muy ricas a este respecto. La colección nace en un ambiente muy semejante al del IV Evangelio y quizás un par de lustros después que él. De éste y de los escritos paulinos depende casi exclusivamente la teología de las *Odas*, y su Logos, objeto preferente de sus temas, nada tiene que ver con el Logos de la filosofía griega, como ya reconocieron Harnack por un lado y Batiffol por otro (79). Su espiritualidad es esencialmente joánica; y el alma que las anima, su vida, su calor y sus matices dependen directamente de aquella tradición espiritual y de aquella atmósfera de ideas y de sentimientos que reflejan los escritos de San Juan. Apenas hay idea en el Prólogo que no esté recogida de alguna manera en las *Odas* (80).

Son varias las dedicadas a celebrar al Logos. Y lo curioso es que, si bien se analizan, no consideran al Logos en cuanto ἄσαρκος, sino siempre al Logos encarnado, al Logos-Cristo, al cual nos lo presentan como redentor de los hombres, creador de los mundos y revelador divino. Son dignas de especial atención, a este respecto, las *Odas* 7, 12, 16, 19 y 41. Sin entrar en su ideología —que no nos es posible ahora—, amplificadora de las ideas de San Juan sobre el Logos, ni tampoco en su forma literaria, porque se perdió el original griego, que habría que reconstruir a base de la versión siríaca, encontrada casi a principios de este siglo, lo dicho es suficiente para sugerirnos la idea de que, en la época de San Juan o inmediatamente después de él, en el ambiente de Efeso o de las iglesias hermanas se cantaban himnos a Cristo, celebrándolo en ellos como Logos. Y si la lectura de las *Odas* autoriza tales afirmaciones,

(79) Cf. TONDELLI, *o. c.*, p. 186.

(80) Son muchos los autores, protestantes y católicos, que consideran las *Odas* como de origen gnóstico doceta. Pero, aparte de que es muy difícil determinar qué entiende cada cual por "gnóstico", no vemos ningún estudio a fondo que se haya propuesto resolver esta cuestión. Tal vez las *Odas* contengan alguna expresión menos feliz, que ha podido dar pie para considerarlas como de origen gnóstico cristiano. Sin embargo, si alguien, sin prejuicios, se propusiera realizar este estudio a fondo, quizás las encontraría exentas de gnosticismo y las juzgaría sencillamente eco fiel de la predicación y escritos joánicos, en aquel ambiente helenístico efesino, cultivado, treinta y tantos años antes, por la palabra y los escritos del apóstol Pablo, y nuevamente por la larga permanencia del apóstol San Juan en aquella iglesia.

razón teníamos antes (81), cuando interpretábamos como dicho de ellas principalmente el testimonio de Eusebio de Cesarea.

En el mismo sentido se puede aducir también *Ad Diognetum* 11, 3 b-5. Podrá discutirse quién es el autor de este discurso, su época y su cuna geográfica, lo cual es aún más discutible para este capítulo 11. Sin embargo, el párrafo indicado contiene un verdadero himno a Cristo-Logos en prosa elocuente, en la que también puede descubrirse cierto ritmo. Todo él está compuesto gramaticalmente por oraciones participiales, cuyo antecedente es Cristo. Los esticos son brevísimos, generalmente de dos acentos. El esquema es algo difícil de captar, porque el autor no parece haber glosado un himno completo. Pero, de todas formas, es una prueba más de cómo las alabanzas himnicas dirigidas a Cristo lo celebran ahora como Logos, sin salirse, por ello, de la consideración histórica de Cristo Jesús (82).

(81) Véase el texto de Eusebio de Cesarea que citamos en la nota 8 de este trabajo.

(82) Nosotros dispondríamos el texto en esta forma rítmica:

Ὁς ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθεῖς,  
 δι' ἀποστόλων κηρυχθεῖς,  
 ὑπὸ ἔθνῶν ἐπιστεύθη.  
 οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς,  
 ὁ καινὸς φανεῖς  
 καὶ παλαιὸς εὐρεθεῖς  
 καὶ πάντοτε νέος  
 ἐν ἁγίῳ καρδίαις γενώμενος.  
 οὗτος ὁ αἰεὶ,  
 ὁ σήμερον υἱὸς λογισθεῖς,  
 δι' οὗ πλουτίζεται ἡ ἐκκλησία  
 καὶ χάρις ἀπλουμένη  
 ἐν ἁγίοις πληθύνηται,  
 παρέχουσα νοῦν,  
 φανεροῦσα μυστήρια,  
 διαγγέλλουσα καιροῦς,  
 χαίρουσα ἐπὶ πιστοῖς,  
 ἐπιζητοῦσι δωρουμένη,  
 οἷς ὄρκια πίστεως οὐ θραύεται  
 οὐδὲ ὄρια πατέρων παρορίζεται.

La versión española que nos da D. RUIZ BUENO (*Padres Apostólicos*, edición bilingüe [Madrid, BAC, 1950], pp. 858 s.), dice así: "Verbo (nosotros preferimos conservar siempre la palabra Logos) que,

despreciado por el pueblo,  
 predicado por los Apóstoles,  
 fué creído por los gentiles.  
 El, que es desde el principio,  
 que apareció nuevo  
 y fué hallado viejo

¿Es también el Prólogo un verdadero himno? ¿Y es, precisamente, un himno a Cristo-Logos? ¿Cómo se cumplen en él las características o líneas generales que hemos deducido de los himnos cristológicos analizados, tanto respecto del tema como respecto de la forma literaria?

En teoría, o mejor, considerando el problema de una manera superficial y guiándonos por las afirmaciones de los autores modernos, la contestación es fácil. Quien haya hojeado los más recientes comentarios o estudios sobre el Prólogo, cualquiera que sea el campo de su procedencia, habrá observado cómo gana terreno, hasta hacerse ya casi general, la idea de que el Prólogo es un himno —anterior o contemporáneo al IV Evangelio y original del propio San Juan— en alabanza de Cristo, Logos de Dios (83). Sin embargo, cuando uno se propone examinar de cerca por qué ha de considerársele como himno a Cristo y cuáles son sus características como tal, son pocos los detalles concretos y terminantes que se encuentran en esos comentarios. Tal vez quien más de lleno ha estudiado el asunto sea Bultmann. Pero, desgraciadamente, sus prejuicios y su descabellada teoría, que se empeña en considerar el Prólogo como un himno al Bautista en cuanto Logos, adaptado luego por el Evangelista (que tampoco sería el evangelista San Juan) para prólogo-introducción de su obra, son causa de que esos estudios resulten absurdos, y

---

y que nace siempre nuevo  
 en los corazones de los santos.  
 El, que es siempre,  
 que es hoy reconocido como Hijo,  
 por quien la Iglesia se enriquece,  
 y la gracia, desplegada,  
 se multiplica en los santos;  
 gracia que procura la inteligencia,  
 manifiesta los misterios,  
 anuncia los tiempos,  
 se regocija en los creyentes,  
 se reparte a los que buscan,  
 a los que no infringen las reglas de la fe  
 ni traspasan los límites de los padres."

(83) Cf., entre los católicos, A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburg, 1948), pp. 35-36; M. E. BOISMARD, *Le Prologue de saint Jean*, *Lectio divina*, 11 (París, 1953), pp. 99 ss. Y entre los acatólicos, cf. J. H. BERNARD, *The Gospel according to St. John*, *Intern. Crit. Comment.*, vol. I (Edinburg, 1942), páginas cxliv ss.; R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, *Krit-exeg. Komment über das N. T.*<sup>12</sup> (Göttingen, 1953), pp. 2 ss. Según E. RUCKSTUHL, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums*, *Studia Friburgensia*, 3 (Freiburg in d. Schweiz, 1951), p. 69, nota 4, "consideran el Prólogo como himno, total o parcialmente, entre otros: Baldensperger, Burney, Cryer, Gächter, J. Jeremias, Loysi, Masson, Menoud, Raney, Tillmann, J. Weiss".

por lo tanto inútiles para nuestra cuestión, como no sea, en algunos casos, para la determinación del ritmo (84).

En la práctica, la contestación es muy difícil, por la multitud de opiniones exegéticas que hay y por las interferencias de las cuestiones que el Prólogo suscita.

Para proceder con orden, veamos previamente las principales tendencias exegéticas respecto del contenido del Prólogo y luego proyectaremos sobre este contenido los criterios que hemos deducido anteriormente de la estructura temática de los himnos a Cristo. Lo mismo haremos luego respecto de la forma literaria.

## 2. ESTRUCTURA TEMÁTICA DEL PRÓLOGO

### a) *Idea central del Prólogo y procedimiento mental de San Juan.*

Dos tendencias bien definidas existen respecto del contenido del Prólogo.

La primera (85) —que quieren llamar tradicional (86)— concibe el Prólogo como una composición de proceso rectilíneo, cronológico en cierto modo. Los vv. 1-13 describen la preexistencia del Verbo sólo en cuanto Dios, su dignidad y su obra *antes* de la encarnación; los vv. 14-18 tratan del Verbo *después* de la encarnación y de los beneficios que de ella se siguen (87).

Pero los partidarios de esta distribución, advirtiendo los muchos inconvenientes que en ella existen por causa de los vv. 6-13, se han visto forzados a crear una sección intermedia con estos vv., sin saber con cuál de las dos anteriores relacionarla. Porque, por un lado, ¿cómo defender que el testimonio del Bautista (vv. 6-8) y la presencia del Verbo-luz en el mundo, que "vino a los suyos y los suyos no le recibieron" (vv. 9-13), se refieren al Logos ἄσαρκος, al Verbo antes de la encarnación y, por consiguiente, al Hijo de Dios en su naturaleza divina y como

(84) Cf. BULTMANN, *o. c.*, pp. 4 ss., y la crítica que de él hace RUCKSTUHL, *o. c.*, pp. 67 ss., aunque éste niega en absoluto que el Prólogo tenga carácter de himno (pp. 69-70).

(85) Cf. SIMÓN-DORADO, *Praelectiones biblicae*, N. T., vol. I (Turín-Madrid, 1947), pp. 244 ss.

(86) H. FACCIO, *De "Verbo" Dei (Joan. 1, 1)*, en "Verbum Domini", 26 (1948), p. 30, nota 2. Si por "tradicional" entendemos lo que ha prevalecido durante mucho tiempo, es exacta tal denominación. Pero, si buscamos su enlace con la era apostólica, tal vez la segunda "tendencia" sea, entonces, bastante más "tradicional" que la primera.

(87) Otros lo dividen así: los vv. 1-5 se refieren al Verbo antes de la encarnación; y los vv. 6-18, al Verbo ya encarnado. Pueden verse reseñadas estas divisiones en cualquier comentario o estudio recientes. Por eso nos abstenemos de citar nombres.

segunda Persona de la Trinidad? Mas, por otra parte, ¿cómo relacionar estos vv. con el Verbo ya encarnado, si precisamente hasta el v. 14 no se dice que "el Verbo se hizo carne"?

Por eso, o tendrían que resolver la dificultad a base de interpolaciones —que la crítica textual e histórica forzosamente rechaza— o se ven forzados a admitir esos vv. como una sección de contenido vago, indeterminado, que trata, sí del Verbo ya encarnado, pero "sub ad aspectu aeternitatis", de una manera más bien abstracta y metafórica (88). Pero volvemos a preguntar: ¿Y cómo decir que es algo abstracto, vago, indeterminado y metafórico el testimonio del Bautista sobre el Logos-luz, que a las claras alude al "Ecce Agnus Dei" (Jn. 1, 39); y que es vaga, abstracta y metafórica la venida del Logos a los suyos, a su pueblo, y la repulsa con que éstos le recibieron? (89).

Para evitar esta serie de dificultades, la segunda tendencia, que cada día adquiere más adeptos, así entre católicos como entre protestantes, ve en el Prólogo, ya desde el v. 1, un canto magnífico al Cristo histórico considerado como Logos (90). No son, estrictamente hablando, las relaciones intratrinitarias las que preocupaban a San Juan. Lo que le interesa es describir la grandeza de Cristo, de ese Cristo-Logos que él conoció, del que por aquellos años escribió también: "Lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos en torno al Logos de la vida..." (I Jn. 1, 1). Esta tendencia, que podríamos llamar cristológico-histórica, en cuanto que al Cristo histórico se refiere, y en cierto modo atemporal, porque no distingue aquellos tres estadios sucesivos (el Logos-Segunda Persona en el seno de la Trinidad, el Logos-Segunda Persona en la creación pero antes de la encarnación, y el Logos-Segunda Persona más la "carne", es decir, el Logos ya hecho hombre), sino que considera un solo estadio ontológico del Logos, lo que éste fué realmente en la historia, el Cristo Jesús, salvador y revelador que los após-

(88) Cf. SIMÓN-DORADO, *o. c.*, pp. 244 s.

(89) Estas dificultades llevaron a nuestros grandes exégetas a interpretar la sección de los vv. 5-13 de la aparición histórica del Verbo en el mundo por la encarnación. Desde el v. 5 al 18 no habría orden cronológico alguno, sino afirmaciones del mismo hecho, repetidas con distintas fórmulas. Menos los vv. 1-3, que se referirían al Verbo antes de la encarnación, y el v. 4, que sería una transición o nexo entre el Verbo pre-existente y el Verbo encarnado, todo el resto del Prólogo trataría de los tiempos plenamente mesiánicos. Esto se acerca mucho más a lo que nosotros proponemos como estructura temática del Prólogo. Para la historia de nuestros exégetas, a este respecto, véase J. LEAL, *La unidad del Prólogo de San Juan (1, 1-18) según Toledo y Maldonado*, en "Archivo Histórico Granadino", 4 (1941), 65-118.

(90) Cf. J. DUPONT, *Essais sur la Christologie de saint Jean* (Bruges, 1951), p. 46 y *passim*; WIKENHAUSER, *o. c.*, p. 35.

toles vieron y trataron, no se encuentra con esos escollos de la tendencia primera, simplifica la distribución del contenido temático del Prólogo, reduciéndolo a una sencilla y lógica enumeración de las grandezas de Jesús, y nos presenta su figura como lo que es en realidad: el centro absoluto de la historia, el punto al que dicen relación de causa y de finalidad, de origen y de destino, todas las obras de Dios "ad extra" y todo el acontecer en el espacio y en el tiempo, penetrado todo del orden sobrenatural. Y así, esta tendencia, al interpretar la idea del Logos como un nombre del Cristo histórico —y por cierto, nombre que lo define en su doble naturaleza y en su misión soteriológica tal vez mejor que ningún otro—, guarda con ellos la más estricta analogía de la fe, porque está en perfecta consonancia con el sentido que tienen, evidentemente, los himnos cristológicos de Filipenses, Colosenses, I de Timoteo y Hebreos y con el contenido del mismo IV Evangelio, al que el Prólogo sirve así de pórtico majestuoso (91).

Con esto no pretendemos negar que San Juan trata, en los vv. 1-2, de Jesús en cuanto hijo de Dios, o sea, del Hijo en sus relaciones intratrinitarias con el Padre, o que la exégesis patrística antiarriana y la teología tradicional interpretan falsamente estos vv. Lejos de nosotros tamaño despropósito. Lo que pretendemos decir es que el punto mental de partida para San Juan no es el Logos como Verbo de Dios sin la carne (en el sentido que ha tomado ya en nuestro hablar teológico la palabra "Verbo"), sino el Logos-Cristo, el Cristo histórico, cuyo ser teándrico nos ha descrito anteriormente San Pablo y al que ahora nos va a describir nuevamente San Juan, con más profundidad teológica todavía. Ambos apóstoles, como es lógico, enseñaron con toda evidencia la divinidad de Jesús y la existencia del misterio de la Santísima Trinidad. Y, mientras San Pablo se limita a la afirmación del misterio, sin entrar en explica-

---

(91) Este acercamiento entre la teología de Fil. 2, 6-11 y la del Prólogo de San Juan ya la vió DUPONT, *o. c.*, p. 52, nota 7, como anteriormente la había visto CERFAUX (*Hymnes au Christe des Lettres de saint Paul*, en "Revue dioc. de Tuornai", 2 [1947], pp. 6-7), cuando escribía: "A pesar de la diferencia que existe entre la teología paulina y la joánica, no es posible dejar de notar las semejanzas de expresión y de pensamiento entre este pasaje y el Prólogo del IV Evangelio. ¿Sucede esto por azar? ¿No es mejor decir que el Apóstol y el Evangelista, habiendo vivido ambos en las iglesias de Asia, cuya metrópolis era Efeso, se hacen eco el uno al otro, porque ambos tienen en cuenta el ambiente para el cual escriben, y que tal vez representan cierto estilo propio de ese ambiente, es decir —así lo parece—, el de una himnología muy primitiva, carismática?" (De acuerdo en todo con esta idea de Cerfaux, menos en lo de himnología "carismática", si se entiende en sentido estricto, de lo cual hemos hablado al principio de este trabajo alguna que otra vez.)

Nosotros hemos procurado ahondar más en este acercamiento, no limitándonos a la teología de ambos pasajes, sino comparando también su estructura temática y aun su expresión literaria.

ciones teológicas, San Juan se adentra bastante más en su explicación: nos sitúa a Jesús, fuente de vida, en la eternidad de Dios y como clave de la existencia del mundo. Sin embargo, lo mismo que San Pablo nunca separa las dos naturalezas de Cristo, sino que siempre nos habla conjuntamente del Cristo de la historia y del Hijo de Dios, de la misma suerte San Juan parte también del Jesús histórico, cuyas relaciones con Dios (en cuanto Hijo del Padre), con la creación y con el pueblo de Israel, con la humanidad entera, para la cual es fuente de vida, nos describe.

Desde que Jesús enseñó la existencia del misterio de la Trinidad, los apóstoles repitieron frecuentemente esas enseñanzas. Pero San Pablo, y lo mismo San Juan, se preocuparon mucho más por el misterio de la persona de Jesús que por el de la Trinidad. La vida de Jesús, su ser íntimo, su ser real y verdadero, se explica con frecuencia a los fieles, se canta en las reuniones culturales y es objeto primordial de la fe cristiana, hasta el punto de que la misma fe en la Trinidad va como aliada y aun envuelta en esta fe en Cristo. Y el mismo San Juan, el apóstol que más ha penetrado en el seno de la Trinidad, no empieza por enseñarnos este misterio, para luego descender a la doctrina del Verbo encarnado, sino viceversa: empieza por Jesús, para *en El* o *mediante* la descripción de su persona, demostrarnos su divinidad y sus relaciones "ad intra" con el Padre. No desciende de la Trinidad a Jesús, sino que asciende de Jesús a la Trinidad. En su Prólogo, el tema "in recto" es Jesús; y más bien "in obliquo", aunque siempre de una manera certísima, la Trinidad, o mejor aún: solamente las relaciones del Hijo con el Padre.

Igualmente creemos que la idea central del Prólogo no es, precisamente, demostrarnos el hecho de la encarnación. La idea central, a nuestro entender, es enseñarnos lo que Cristo es: Dios y hombre, intermedio de la creación, origen de la vida, revelador divino, plenitud de dones sobrenaturales, Mesías y Hijo de Dios (cf. Jn. 20, 31). Esto es lo que nos enseña el Prólogo y éste es el tema de todo su Evangelio.

Esto supuesto, es decir, que el tema central del Prólogo es Jesús, como lo es de su Evangelio, digamos dos palabras acerca del procedimiento mental de San Juan. El P. Lagrange lo clasifica, muy acertadamente, como procedimiento intuitivo; y para él, lo mismo que para Buzy, es tal vez el P. Allo quien mejor ha definido tal procedimiento mediante estas frases: "Juan procede con lentitud en la penetración de su idea. La presenta primero en bloque y luego la analiza, variando apenas, o sin variarlas nada, las expresiones. Se diría que el Evangelista jamás agota sus conceptos, ya que tan vastos son ellos y tan restringidos sus

medios de expresión" (92). Y en orden a estas palabras, al P. Lagrange le parece demasiado fuerte el verbo "analizar". Por eso dice: "Juan no analiza, sino *contempla* la verdad en sus diversos aspectos, y estos rayos de luz acaban por formar un haz, hasta producirse la fórmula definitiva, como *el Verbo se hizo carne*" (93). Y en el mismo sentido añade Buzy que en San Juan no hay fronteras ni divisiones ni partes destacadas, como en nuestros discursos o tratados. Desde la primera línea se aborda el tema total y luego se aclara parcialmente, volviendo repetidas veces sobre él; Juan procede lentamente, como las olas que van y vienen, hasta llegar a su plenitud, en un ritmo constante e irresistible, bañando la altura o por lo menos salpicándola. Así procede San Juan en sus ideas y aproximaciones hacia el objeto, hasta que lo ha explorado totalmente y lo ha expresado a su gusto con fórmulas humanas. No hay, pues, desarrollos sucesivos, sino círculos convergentes y concéntricos; no hay evolución, sino involución inmanente; no hay marcha regular, sino avances y retrocesos, pero de forma que el término final se consiga (94).

No dudamos de la realidad de este procedimiento. Nos parece evidente para quien lea sin prejuicios el Prólogo y muchos pasajes de San Juan. Pero de lo que sí nos permitimos dudar es de que el término final al que San Juan pretende llegar sea precisamente la encarnación, como dice Lagrange; como si el Evangelista hubiera construido todo este prólogo majestuoso, portada grandiosa de su Evangelio, únicamente para demostrarnos que Jesús era verdadero hombre. Y dudamos igualmente que sea la encarnación el tema del que Juan quiere hablarnos desde el principio, por esa especie de varias proyecciones parciales, como propone Buzy. Leyendo desapasionadamente el Prólogo, y teniendo en cuenta el procedimiento mental que estos beneméritos autores señalan, lo que parece evidente no es la descripción de la encarnación en cuanto tal, sino la descripción de todas las riquezas del ser teándrico de Jesús. Este es el término final, al que llega San Juan mediante sus análisis parciales y su método de involución.

El procedimiento de los círculos concéntricos lo expuso ya, hace años, el P. Holzmeister (95) y la resume muy bien el P. Bover (96). Es un procedimiento que parece evidente en la manera de pensar y de expre-

(92) E. B. ALLO, *L'Apocalypse* (París, 1921), p. CXCIX.

(93) M. J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Jean* (París, 1948), p. XCVII.

(94) D. BUZY, *Un procédé littéraire de saint Jean*, en "Bulletin de Littérature Ecclésiastique", 39 (1938), pp. 62 63 y 66.

(95) U. HOLZMEISTER, *Prologi Iohannei (1, 1-8) idea principalis et divisio*, en "Verbum Domini", 11 (1931), 65-70.

(96) BOVER-CANTERA, *Sagrada Biblia* (Madrid, BAC, 1951), in b. l.

sarse San Juan, y por lo mismo debe admitirse en cuanto tal, en cuanto procedimiento.

Por lo que respecta a la idea central del Prólogo, el P. Holzmeister propone la actividad soteriológica del Logos entre los hombres: el Logos es fuente de vida sobrenatural, está entre los hombres, tiene sus testigos que dan testimonio de El y tiene también sus enemigos. Este pensamiento central se desarrolla por medio de tres círculos concéntricos, pero con cierta progresión, porque en el segundo, y sobre todo en el tercero, se van añadiendo al primero rasgos y precisiones. El primer ciclo declara la eternidad y divinidad del Logos, su acción creadora y su manifestación en el mundo (vv. 1-5); el segundo desarrolla estos dos pensamientos, a saber: el Bautista, testigo de la luz, y la venida de la Luz al mundo (vv. 6-13); y el tercero, la gloria de la encarnación, el testimonio de Juan y la plenitud desbordante de gracia y de verdad (vv. 14-18).

Es muy de notar que, aunque esta distribución parezca acomodarse a la sucesión histórica (el Verbo en el seno del Padre, en el pasado y en el presente), el P. Holzmeister rechaza expresamente tal sucesión temporal diciendo que no se trata del pasado ni del presente, sino de una actividad, que tiene su realidad *antes, después y en* la encarnación. Sin embargo, todavía no da el paso definitivo, ni parece considerar al Logos como designando al Cristo histórico siempre, sino que admite también el Logos  $\delta\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$  y el Logos  $\xi\nu\sigma\alpha\rho\kappa\omicron\varsigma$ , con cierta sucesión histórica. Y, por lo mismo, su división y la exégesis en ella fundada, que aún siguen más o menos las ideas de la que hemos llamado "primera tendencia", quedan envueltas en cierta penumbra de vaguedades no muy lógicas, principalmente por haber tomado como idea central del Prólogo lo que, a nuestro modo de ver, es sólo un aspecto parcial del mismo.

Nosotros creemos que la contextura temática del Prólogo es mucho más sencilla. Y si lo consideramos como himno a Cristo, lo que se pretende en él es enseñarnos quién es Jesús. A nuestro entender, mediante este procedimiento intuitivo tan propio de San Juan; mediante ese contemplar la verdad desde diversos puntos de vista; mediante ese proceder por oleadas que van y vienen, avanzan y retroceden, hasta llegar a su plenitud; mediante esos círculos concéntricos o convergentes, lo que San Juan se propone no es este o aquel punto parcial y concreto, es decir, una sola verdad de las que encierra en sí la persona de Jesús, sino una definición o descripción de su ser teándrico, de las grandezas de su persona y de las riquezas sobrenaturales que contiene en sí, para derramarlas sobre la humanidad y aun sobre el universo. En una palabra: decirnos qué es Jesús en su persona y en su obra; enseñarnos que El es Dios y hombre, clave del universo, hecho con miras a El, fuente plení-

sima de vida sobrenatural, revelador supremo del Dios *ἀόρατος*, precisamente porque, siendo consustancial con El, es también hombre visible, cuya gloria divina contempló San Juan, como Saulo la vió también en el camino de Damasco.

Centrada así la idea del Prólogo y teniendo en cuenta el procedimiento mental de San Juan, que va contemplando y expresando los diversos aspectos del tema, no por enumeración lógica, sino por involuciones, pasemos ahora a proyectar sobre el Prólogo los diversos elementos temáticos de los himnos cristológicos de la era apostólica, para ver si descubrimos en él aquellas tres ideas fundamentales de los primitivos himnos a Cristo, aunque el procedimiento de San Juan sea, en parte, distinto del de San Pablo.

b) *Nuestra distribución temática del Prólogo como himno a Cristo.*

Distingamos, ante todo, entre el Prólogo como *himno cristológico* y el Prólogo como *introducción* al IV Evangelio.

Si queremos conservar el Prólogo en su estado actual, como introducción al IV Evangelio, compuesto, desde luego, al mismo tiempo que toda la obra, parécenos inútil pensar que se trata de un "himno" a Cristo. Hay en esta introducción una serie de pensamientos y de expresiones que en manera alguna pueden formar parte del tema de un himno ni revisten la forma literaria hímnica. Ya los analizaremos luego.

Pero, si se admite que el Prólogo es un himno a Cristo, como se viene repitiendo con frecuencia, es menester desglosar del Prólogo actual todos esos pensamientos y expresiones que no encajan en el tema y en la forma de un himno a Cristo, añadidos por el propio Evangelista cuando lo adapta para introducción a su Evangelio, y entresacar las frases que, por su tema y su forma literaria, pudieran formar el himno cristológico, compuesto por el mismo San Juan con miras al culto y, por lo tanto, con existencia independiente y anterior a su adaptación, realizada también por el Apóstol, para Prólogo-introducción.

Veamos, pues, si, mediante este desglose, y analizando lo más atinadamente posible las ideas y la expresión literaria, contrastándolas luego con las notas características de los himnos a Cristo durante el primer siglo de la Iglesia, logramos descubrir cuál sería el himno primitivo, base del Prólogo-introducción.

Comencemos por confrontar los tres elementos esenciales de los himnos cristológicos con el Prólogo-himno.

El primer elemento esencial o la primera idea fundamental de los himnos cristológicos era la descripción de la persona y de las cualidades teándricas del Cristo histórico; reconocer y confesar los derechos divinos

de Cristo, el cual es la razón, la explicación o la clave del origen del mundo. Y ya hemos visto que, mientras en el himno de Filipenses solamente se aludía a sus derechos divinos, en el de Colosenses y el de Hebreos es manifiesta la intervención de Cristo como clave de la existencia de todas las cosas. Y recuérdese, además, que San Pablo siempre considera la creación tal como es en su realidad histórica: en su elevación sobrenatural.

¿Qué nos dice a este respecto el prólogo de San Juan?

A nuestro entender, es evidéntísimo que esta primera idea fundamental de los himnos se encuentra en el Prólogo. Prescindiendo —por el momento— de los vv. 6-8 y del 12, por las razones que luego apuntaremos, examinemos estas tres tripletas o grupos de versos:

- a) v. 1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,  
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,  
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.  
v. 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
- b) v. 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο  
οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.  
v. 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,  
καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.  
v. 5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,  
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.
- c) v. 9 ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,  
ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,  
ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.  
v. 10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,  
καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.  
v. 11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθην,  
καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

Vimos antes que Cristo Jesús es el tema central de todo el Prólogo. ¿Qué nos dicen, respecto de El, los vv. transcritos?

En esta primera y grandiosa estrofa, dividida en tres tripletas o grupos subalternos de versos (con sus interferencias correspondientes, según es propio del proceder mental de San Juan), se nos presenta a Cristo bajo tres aspectos: como consustancial con Dios (vv. 1-2); como intermediario de la creación, vida y luz de los hombres (vv. 3-5), y como rechazado por el mundo y por su pueblo, a pesar de que el mundo fué hecho *mediante* El y a pesar de haber venido "a los suyos (vv. 9-11).

De esta manera, San Juan lanza de lleno a Jesús, en cuanto Hijo de Dios, en el seno de la divinidad, como consustancial con el Padre (cf. 20, 31); la creación ha sido realizada, no *por* Jesús, ni siquiera *por el Hijo*, con exclusión de las otras divinas personas (pues sabido es que las obras de Dios "ad extra" son comunes a las tres personas de la Trinidad), sino *mediante* Jesús, donde la preposición *διὰ* debe conservar ese carácter vago de las preposiciones hebreas, que permitía a San Pablo decir conjuntamente que el mundo fué creado *en, mediante y con miras a* Cristo (ἐν, διὰ, εἰς), y cuyo pensamiento repite aquí San Juan dos veces en el Prólogo (vv. 3 y 10); la revelación sobrenatural y la vida nos vienen de Cristo, que es la Vida y es la Luz (conceptos tan repetidos a lo largo de todo el Evangelio); y si "el mundo" y el pueblo de Israel, "los suyos", no le recibieron, con ello se apunta a la idea de repulsa y, en cierto modo, a la situación kenótica de Cristo, puesto que no se presenta en el mundo con el esplendor y la gloria que a su persona corresponden.

Concebida así toda esta primera parte, en cuyos detalles exegéticos nos es imposible detenernos, pero cuyo sentido general creemos haber expuesto acertadamente, parécenos a todas luces manifiesto que el contenido temático de estos versículos coincide, en sus líneas generales, con lo que venimos llamando primera idea fundamental de los himnos cristológicos: descripción de Cristo en su ser teándrico y su intervención en la creación histórica, así como su obra en la tierra en cuanto origen de la vida sobrenatural y de la luz de la revelación.

La segunda idea fundamental del himno cristológico era la humillación o kénosis de Cristo, tan ampliada en Filipenses, pero clara y concretamente aludida en Colosenses y Hebreos, y más veladamente en la I de Timoteo.

En el Prólogo encontramos esta misma idea compendiada en dos esticos:

v. 14 a-b καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο  
καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ὑμῖν (97).

---

(97) El v. 13 tiene un corte realmente muy rítmico, a pesar de no estar formado por oraciones gramaticales aisladas, como es tan propio de San Juan en el Prólogo, sino por una sola proposición gramatical. Como luego veremos, todo depende de la lectura que se adopte. Si leemos, como siempre, *Qui ex Deo nati sunt*, va estrictamente ligado al v. 12. Pero si leemos, como propuso Braun (cuyos argumentos podrían reforzarse, según creemos, con un pasaje de las *Odas de Salomón* [cf. p. 349 de este trabajo]), *Qui ex Deo natus est*, este v. 13 formaría una estrofa clarísima, referente a la encarnación virginal y a la situación kenótica de Cristo, con el v. 14 ab. Cf. F. M. BRAUN, *Qui ex Deo natus est, Jean 1, 13*, en "Aux sources de la Tradition chrétienne", *Mélanges offerts à M. Goguel*, Bibliothèque théologique (Neuchâtel-Paris, 1950), pp. 11-31.

Dos afirmaciones rotundas tenemos en cada una de estas dos frases: la encarnación *post factum* (98) y principalmente su *modalidad* o *condición* kenótica. No es solamente la encarnación escueta lo que aquí se afirma, sino también, y principalmente, "in recto", el matiz concreto que, mediante ella, reviste la vida terrena de Cristo. El Logos-Cristo aparece "en carne", se hace "carne". Fundándonos en la explicación que dimos de la palabra  $\sigma\alpha\rho\varsigma$  en el himno de I de Timoteo, podríamos decir ahora también que toda la kénosis de Cristo está aquí compendiada en la idea de  $\sigma\alpha\rho\varsigma$  y en la de haber fijado su morada entre nosotros, pero no en su correspondiente aspecto glorioso, "igual a Dios", sino como simple hombre mortal.

Hay dos razones especiales que nos inducen a considerar aquí la  $\sigma\alpha\rho\varsigma$  como compendio de la situación kenótica de Cristo y a verla, además, revestida de un matiz especialísimo, propio de San Juan, que no se encuentra en San Pablo.

Primeramente, conforme observaremos en seguida, San Juan establece aquí una síntesis manifiesta entre la  $\sigma\alpha\rho\varsigma$  (v. 14 a) y la  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ , de que hablará inmediatamente, al comenzar la tercera idea fundamental (v. 14 c-d). Si esta "gloria" se ha de entender, según creemos, de la gloria de Jesús en el Tabor, de la que el propio San Juan fué testigo ocular, y de la gloria de la resurrección, testificada igualmente por él y por los demás apóstoles, la "carne" de que se revistió el Logos-Cristo entrañará también, no sólo el haberse hecho hombre, sino el haberlo sido de aquel modo humillante o kenótico, tan opuesto a la "gloria", a la situación gloriosa de Cristo en el Tabor y en la resurrección, que es lo que le correspondía por su ser teándrico. Y la humillación indicada por la "carne" consiste mucho más en el modo de presentarse en el mundo que en el hecho de hacerse hombre. Ya hemos demostrado antes (99) que ni San Pablo ni San Juan consideran la encarnación en sí, en su aspecto ontológico, como algo más o menos humillante o kenótico; lo kenótico, para ellos, no es el hecho de encarnarse el Hijo de Dios, sino el modo de la encarnación *post factum*, la manera humilde en que Jesús vivió voluntariamente su vida terrena y murió.

Pero hay más. Fuera de este lugar, San Juan utiliza la palabra  $\sigma\alpha\rho\varsigma$ , para referirse a Cristo, solamente en el discurso del Pan de Vida (Jn. 6, 51-56). En el resto del Evangelio jamás vuelve a relacionar esta palabra con la persona de Jesús. Ahora bien, parécenos indiscutible que en el discurso del Pan de Vida la palabra  $\sigma\alpha\rho\varsigma$ , no sólo indica eviden-

(98) Ya hemos recordado con Spicq que San Pablo y San Juan conciben siempre la encarnación *post factum* y no *in fieri* (véase nota 55 de este trabajo, al final).

(99) Cf. p. 322 ss.

temente la Eucaristía, sino que alude expresamente a que esa "carne" de Jesús será entregada ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, "por la vida del mundo" (6, 51). Tenemos aquí, en la palabra "carne", una alusión manifiesta a los dolores y a la muerte de cruz por la salvación del mundo. La "carne" de Jesús es carne salvífica: carne viviente y santificadora por la Eucaristía y carne redentora por la cruz.

Por consiguiente, la idea de σάρξ en San Juan, cuando aplica esta palabra a Jesús (y recuérdese que el Evangelista nunca parece agotar plenamente sus ideas), no puede estar desgajada de la idea de la cruz. Y, por lo mismo, la modalidad kenótica de la encarnación no está ausente del haberse "hecho carne" y del haber "fijado su morada" entre nosotros.

Alguien podría decir, particularmente los acostumbrados a nuestro razonar teológico, tan tradicional como lógico y verdadero, que de nuestra explicación resultaría un sentido extraño y desacostumbrado para este v. 14 a-b. Por un lado, el sujeto ὁ λόγος ya no sería el Hijo de Dios sin la humanidad, sino Jesús de Nazaret, Dios ya encarnado. Por otra, habría que desvirtuar la significación propia del ἐγένετο y aun dar a la palabra σάρξ un sentido que no es tradicional. Este versículo siempre se ha entendido de esta manera: *El Verbo* de Dios sin la carne (ὁ λόγος) *se hizo* (ἐγένετο) lo que antes no era, *se hizo hombre* (σάρξ): tomó la naturaleza humana, se encarnó. Si ahora decimos que ὁ λόγος es Cristo Jesús, no tendría sentido decir que Cristo (que ya es Dios-hombre) se hace hombre. Y así nos vemos obligados a dar a la palabra σάρξ un sentido extraño y desacostumbrado.

Podríamos mantener la exégesis más o menos acostumbrada, aunque reconocemos que acepta, casi exclusivamente, lo que San Juan afirma "in obliquo" (el hecho de la encarnación en sí mismo) y hace caso omiso de lo que San Juan afirma "in recto" (la modalidad o matiz kenótico de la vida de Cristo subsiguiente a la encarnación). Y tendríamos entonces que el sujeto, ὁ λόγος, ya no significaría, en esta frase, el Logos-Cristo, sino exclusivamente el Hijo de Dios, o sea, Jesús en cuanto a su divinidad, en cuanto segunda Persona de la Trinidad.

Sin embargo, puesto que Logos viene a ser como un nombre de Jesús, al que describe, de una manera equiparable al *Kyrios* de San Pablo, este significado debe mantenerse a lo largo del Prólogo, mientras razones poderosísimas no nos obliguen a lo contrario.

Tal parece suceder en los vv. 1-2 y en este v. 14 a. Aunque el título de Logos se refiera generalmente a Jesús, parece un despropósito decir que Jesús, también en cuanto a la humanidad, es eterno y está en el seno del Padre (vv. 1-2) o que Jesús también en cuanto a la humanidad,

se hace "carne", se hace hombre (v. 14 a). Por consiguiente, en estos versículos, la palabra Logos supone exclusivamente por la divinidad de Jesús y no puede incluir su humanidad.

Mas también aquí hemos de confesar que estas distinciones teológicas —Cristo "secundum naturam divinam", Cristo "secundum naturam humanam"— las hace la teología. Y es necesario hacerlas para explicar el dogma. Pero ¿las hace también, o las insinúa, el Evangelista en estos versículos? Quizás él, lo mismo que San Pablo, no se paró en tales distinciones. El predica de Jesús, de su persona, de su ser teándrico, todas las prerrogativas que le son propias, sin distinción, tanto si le competen por su naturaleza divina como si las tiene por razón de su naturaleza humana. Recuérdese lo que antes decíamos del Cristo "sintético", único de que nos hablaba San Pablo. Y de la misma manera, también creemos poderse afirmar que San Juan nos habla siempre de la persona de Jesús, sin separar el Cristo transcendente del Cristo histórico. Podríamos, pues, según esto, interpretar también los vv. 1-2 incluso del Jesús histórico, del Logos-Cristo. Claro que la humanidad de Jesús no es realmente eterna ni está físicamente desde la eternidad ante Dios. Pero sí lo está intencionalmente, por ser el modelo y clave de la creación. Desdoblando, según nuestro hablar teológico, las frases de los vv. 1-2, unidas a las afirmaciones de los vv. siguientes, vendrían a significar que Jesús, en cuanto Dios, tiene existencia real eterna, como que es consustancial con el Padre; y en cuanto hombre, tiene existencia ideal o intencional eterna en la mente de Dios, como que es, en cuanto Dios-hombre, modelo y clave de la creación histórica sobrenaturalizada.

De esta manera, ni siquiera la humanidad de Cristo está fuera del ámbito del Logos, sujeto gramatical y tema central de todo el Prólogo.

Pero concedamos, por respeto a nuestro hablar teológico, que en los vv. 1-2 se trata de Jesús sólo "secundum naturam divinam".

¿Existen razones semejantes para excluir del sujeto Logos del v. 14a la humanidad de Cristo?

Creemos que no.

No existe la razón del significado de  $\alpha\rho\rho\xi$  = "hombre", en el sentido exclusivo de asumir la naturaleza humana, porque el hecho de la encarnación, sin la connotación de la kénosis, nunca se describe en el N. T. por la frase "hacerse hombre" u otras parecidas, sino simplemente por el verbo  $\phi\alpha\nu\epsilon\rho\omega$  (100); y sobre todo, tanto por San Pablo como por el mismo San Juan, vemos que, para ellos, la palabra  $\alpha\rho\rho\xi$  envuelve un significado kenótico, que no va incluido, según su manera de hablar, en el hecho exclusivo de la encarnación.

(100) *Ibid.*

Tampoco el ἐγένετο es dificultad para nuestra exégesis, porque, aun conservando como sujeto el Logos-Cristo, esa dificultad se desvanece con darle a la palabra "carne" el sentido kenótico que en sí lleva. Jesucristo se hace lo que de sí no era necesariamente; se pone voluntariamente en condición o situación kenótica, cuando en realidad le correspondía vivir en este mundo, en situación gloriosa. El verbo γίνομαι, cuando lleva, como en nuestro caso, un sustantivo por predicado, significa, efectivamente, "hacerse", "llegar a ser", "quedar constituido", etc. (101). Y aun así, tiene un sentido perfectamente compatible con la idea de que el sujeto es el Logos-Cristo. Cristo es el que renunció a la gloria externa y a sus derechos divinos exteriores y "se hizo" hombre humillado (también en Fil. 2, 7 Jesucristo es el sujeto del verbo ἐκένωσεν); aceptó esta situación y "se constituyó" en ella.

Naturalmente que, si "in obliquo" por lo menos, no se incluyera en esta frase el hecho mismo de la encarnación; es decir: si Cristo Jesús no fuera verdadero Dios y verdadero hombre, el v. 14a no tendría sentido. El Hijo de Dios no estaría en situación kenótica si previamente no hubiera asumido la naturaleza humana. Y ambas verdades —la encarnación y la modalidad kenótica de la misma— se nos enseñan en la frase καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. Pero creemos que se ha insistido tanto en la primera, que se ha esfumado y aun eliminado del todo la segunda, como si la finalidad principal de San Juan fuera demostrarnos que Jesús es verdadero hombre. Nosotros, "salvo meliori", creemos que caben muy bien ambas verdades dentro de la misma frase; pero que, en la mente de San Juan, según se ve por el contexto inmediato y por las frases de San Pablo, se destaca más la segunda, tan esencial en la predicación apostólica como lo fué en la vida real del Cristo histórico, que no la primera, de la que no había por qué dudar. Quizás los modernos exégetas e historiadores concedan excesiva importancia a los gnósticos docetas, como si fueran el blanco principal contra el que San Juan escribió su Evangelio. El nos dice simplemente que lo escribió para que creamos "que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios" (Jn. 20, 31) y no para demostrarnos que era verdadero hombre.

Pero aún nos queda por decir algo respecto del significado kenótico de σὰρξ.

Todos los comentaristas están concordes en que el Prólogo, una vez adaptado para introducción, guarda relación estrechísima, por los temas que toca, con el cuerpo del Evangelio. Ahora bien, en el cuerpo del Evangelio, conforme hemos demostrado poco ha, solamente en el discurso del Pan de Vida utiliza San Juan la palabra σὰρξ para referirse

(101) Cf. F. ZORELL, *Lexicon graecum N. T.*<sup>2</sup> (París, 1931), art. γίνομαι.

a Cristo, donde el significado soteriológico (queremos decir eucarístico-vivificante y sacrificial-redentor) es evidente. Ya esto podría ser un indicio, cuando menos, de que la  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  del Prólogo debe relacionarse con la  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  del discurso del Pan de Vida.

Pero nuestro raciocinio se refuerza considerablemente cuando penetramos todo el valor que San Juan concede a esta palabra en el capítulo 6. El P. Bonsirven publicó hace unos años un trabajo sumamente sugestivo a este respecto, del que no podemos prescindir aquí (102). Analiza ante todo el uso bíblico de la palabra hebrea *basar*, que viene a significar cuerpo viviente, el hombre, la persona. Pero es un hecho que, a pesar de la tradición sinóptica y paulina, donde, al referirse a la Eucaristía, se utiliza siempre la palabra  $\sigma\omega\mu\alpha$ , San Juan sigue usando  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  para el tema eucarístico. Y la misma trayectoria siguen los continuadores de la tradición asiático-semita: San Ignacio (103) y San Justino (104). Por otra parte, siendo San Juan tan netamente semita, con dificultad podía emplear la palabra  $\sigma\omega\mu\alpha$ , que para él designaba más bien el cuerpo muerto (cf. Jn. 19, 31. 38. 40; 21, 12). Al usar, pues, la palabra  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  en el discurso del Pan de Vida, ¿no habrá querido San Juan, testigo tan fiel de la Cena, reproducir en el capítulo 6 la palabra exacta usada en arameo por el Maestro, al instituir la Eucaristía? (105). Por eso concluye Bonsirven: "Al tiempo de Jesús, y bastante posteriormente también, la palabra *gût* [= cuerpo] era demasiado indeterminada en su significación y en manera alguna apropiada para indicar todo lo que Jesús quería incluir en "Este es mi cuerpo", a saber: su cuerpo destinado a sufrir en pasión inminente, todo su ser humano y divino, que se convertiría en alimento de quien le recibe. Al contrario, este sentido tan pregnante podía expresarse por la palabra *basar*, "carne". Por otra parte, ¿no es mucho más verosímil que el Señor se haya servido de la misma palabra en su catequesis sobre el Sacramento y en la institución del mismo? Y esta verosimilitud se impone, si se admite, con muchos comentarios modernos, que los discursos del Pan de Vida comprenden algunos "logía", pronunciados por el Maestro en diversas circunstancias, tal vez incluso en el momento de la Cena" (106). San Pablo, a pesar de su formación estrictamente judía, era más abierto a la fraseología

(102) J. BONSI RVEN, *Hoc est corpus meum. Recherches sur l'original araméen*, en "Bíblica", 29 (1948), 205-219.

(103) *Ad Smyrn.*, 7, 1; *ad Rom.*, 7, 3; *ad Philadelph.*, 4, 1 (PG 5, 713. 693. 700 respectivamente; D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* [Madrid, BAC, 1950], pp. 492. 479, 483).

(104) *Apol.*, I, 66 (PG 6, 428).

(105) BONSI RVEN, *l. c.*, pp. 211-212.

(106) *Ibid.*, p. 218.

helenística que San Juan, como se ve por la traducción que ha hecho del vocablo hebreo *'olam* por dos términos, helenista y semita, respectivamente: *αἰών* y *κόσμος*. San Juan, a pesar del ambiente en que escribe, permanece más fiel al judaísmo, porque es testigo auricular de las palabras del Maestro y sigue utilizando la palabra *σάρξ*, de tan profundas resonancias bíblicas. "Si nuestra sugestión se admite —concluye Bonsirven—, ésta entraña dos ventajas: una desde el punto de vista teológico y espiritual, y otra respecto de la crítica. En las palabras de la institución de la Eucaristía habrá que entender "cuerpo" con todas las armonías que resuenan en el vocablo bíblico "carne". Y tendríamos aquí un caso donde San Juan, como se le reconoce más y más para tantas anotaciones históricas suyas, nos transmite la forma primitiva de una palabra del Señor" (107).

A la vista de estos datos, que nos parecen bastante seguros, no por la autoridad de su autor (con tenerla en alto grado), sino por las razones que aduce; y sobre todo, al relacionar el Prólogo con el cuerpo del Evangelio y ver que en el uso de la palabra "carne" dicha de Cristo, solamente el discurso del Pan de Vida puede ser eco del v. 14 a, lógicamente podemos concluir que todas esas armonías bíblicas que van incluidas en la palabra "carne", y además la idea eucarística y sacrificial por la cruz no están fuera del círculo de la palabra *σάρξ* en este v. 14 a. Y por consiguiente, tomada así, "in recto", la palabra "carne", lejos de crear dificultad alguna para que el sujeto de la frase sea el Logos-Cristo, exige precisamente que lo sea en todo su ser teándrico y no en el sentido exclusivo del Hijo de Dios sin la humanidad (108).

(107) *Ibid.*, p. 219.

(108) No negamos, como hemos indicado antes, la fuerza de la tradición patristica respecto de entender este versículo como exclusivamente de la encarnación. Aunque no hemos tenido ocasión de hacer un estudio a fondo, parecemos que no es anterior a las luchas antiarrianas. Por lo menos, existe una fuerte tradición patristica anterior a esa época, que interpreta la palabra Logos como significando a Cristo, al Hijo de Dios ya encarnado. Es la interpretación patristica que procede por línea más directa de los discípulos de San Juan. En ellos prevalece la idea del Logos-Cristo, mucho más que la del Verbo intratrinitario. Y habría que ver también si, aun los Padres posteriores que entienden este versículo de la encarnación en cuanto tal, lo entienden así en sentido *exclusivo* y, desde luego, con las condiciones requeridas para constituir verdadero y válido argumento de interpretación.

También se nos podría decir que en la tradición de los Símbolos se viene utilizando la fórmula "et homo factus est", que parece traducción literal de *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Pero, recorriendo las fórmulas griegas de los Símbolos, se verá que nunca utilizan el *ἐγένετο* del v. 14 a, sino estas otras: *σαρκωθέντα*, *ἐνανθρωπήσαντα* o ambas a la vez. Por lo tanto, la fórmula latina "et homo factus est" resume, evidentemente, el dogma de la encarnación, pero quizás no pueda afirmarse que es traducción exacta del pensamiento contenido en el v. 14 a.

Y nuevamente hemos de concluir que, igual que nos sucedía en el himno de la I de Timoteo, en la palabra "carne", en la frase *καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* va incluida también, y de un modo indirecto y pregnante, la situación kenótica del Logos-Cristo, o sea, la segunda idea fundamental de los himnos cristológicos.

Menos sentido kenótico parece tener la otra frase que hemos incluido en esta segunda estrofa temática: *καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν*, sobre todo si la uniéramos a la manifestación de la "gloria", de la cual nos habla la frase siguiente, sin interpretar como *wau* adversativo el *καὶ* del versículo 14 c.

Sin embargo, a pesar de que San Juan no delimita de manera tajante las ideas, antes siempre se descubren en ellas esas interferencias de que hemos hablado, el *ἐσκήνωσεν* no exige necesariamente que haya de explicarse de la manifestación mediante la "gloria". De por sí indica simplemente la vida nómada y transitoria, el fijar la tienda en lugar desértico y por breve tiempo. Y Jesús la fijó, durante su vida terrena, particularmente ἐν ἡμῖν, entre el grupo de sus discípulos. Y si es verdad que éstos vieron su "gloria", en realidad no la comprendieron, no la "contemplaron", de una manera eficaz y definitiva, hasta después de la resurrección; y transitoriamente, en el Tabor. Si San Juan no recordara, al escribir estas frases, más que la presencia de Jesús entre ellos, pero con las limitaciones que en aquel entonces gravaban sus rudas inteligencias, podría decir de Jesús que "habitó" entre ellos, pero difícilmente podía hablar de la "gloria" de Jesús. Por eso, el *ἐσκήνωσεν* debe entenderse separado de esa "gloria" que siguió a la resurrección y en antítesis con ella. Indica más bien la manera humilde, transitoria, íntima para con sus discípulos, pero incomprendida por ellos hasta después de vivir Jesús su vida terrestre. En una palabra: puede referirse muy bien a la situación kenótica de Jesús, hecho "carne" destinada al sacrificio de la cruz para dar la vida al mundo.

La frase "y habitó entre nosotros" debe, pues, englobarse en la segunda idea fundamental de los himnos cristológicos.

La tercera idea fundamental de los himnos cristológicos es la exaltación gloriosa de Jesús resucitado, sentado a la diestra de Dios Padre y constituido en fuente de vida sobrenatural para su Iglesia. Con diversas variantes, tal era el tercer elemento temático de los himnos a Cristo estudiados anteriormente.

Y también este tercer elemento temático del himno cristológico aparece aquí desarrollado en todo su esplendor.

- a) v. 14 c-θ καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,  
δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,  
πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.
- b) v. 16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ  
ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν,  
καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.
- c) v. 18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε.  
ὁ μονογενῆς υἱὸς  
ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός,  
ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

Hay que anotar previamente que la transición del v. 14 b al v. 14 c tal vez no esté bien expresada por el simple καὶ copulativo que precede al ἐθεασάμεθα. Lo que sigue desde este καὶ se opone abiertamente, en antítesis manifiesta, a la presentación de Cristo "en carne". Si antes se aludía a su situación kenótica, ahora se proclama su δόξα, la "gloria", propia de quien es Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad. Por eso nos atrevemos a insinuar que ese καὶ del v. 14 c representa, en realidad, un *wau* adversativo hebreo. Si lo traducimos por *pero*, la antítesis entre la situación kenótica anterior y la situación gloriosa que ahora se comienza a describir resalta poderosamente.

El pensamiento, así, es clarísimo. A pesar de que el Logos-Cristo ha querido hacerse o constituirse en "carne" (con todo el sentido pregnante que aquí le hemos dado, incluyendo, además del sentido bíblico anticotestamentario de "hombre" viviente, la idea kenótica y vivificante: "carne" sacrificial y eucarística), el autor sagrado recuerda también haber contemplado al Logos-Cristo en el Tabor y haberle visto resucitado y glorioso; sabe que está cabe el Padre y que ha sido constituido plenitud definitiva de vida y de verdad para los hombres, para quienes es el Logos-revelador del Dios invisible.

La noción de "gloria" en San Juan es muy complicada. Fundamentalmente, es la gloria del Tabor y la de la resurrección la principal. Pero las interferencias de las ideas y aun de los matices diversos de una misma idea no le espantan al Evangelista. Al contrario, parece como si se deleitara en acumular sobre una palabra toda una gama de matices posibles.

Por otra parte, la carga que llevan ciertas nociones más fundamentales parece borrar los límites entre el estadio terrestre y el estadio futuro, precisamente por su identidad sustancial. Tal sucede con la palabra "vida eterna", poseída ya por el cristiano en la tierra.

¿No sucede algo semejante con la palabra δόξα aplicada a Cristo? Si analizamos los lugares del IV Evangelio donde ocurre en tal sentido (Jn. 2, 11; 12, 41; 17, 5. 22. 24, etc.), parece significar principalmente

cierto esplendor, un "quid divinum", que, por sus milagros, su doctrina y su vida emanaba de la persona de Jesús y que era indicio evidéntísimo de su divinidad.

Pero también aquí podríamos preguntar: ¿No estaremos en presencia de otro caso, donde San Juan, mediante esas interferencias, tan suyas, de ideas y de matices, acumula nociones, de forma que éstas, desde el estadio terrestre se proyecten ya sobre el estadio futuro, o viceversa: desde el estadio glorioso se reviertan sobre el estadio terrestre?

Naturalmente que esta reversión de la gloria de Cristo resucitado sobre su vida terrena no aparece en forma visible, sino que sólo es perceptible, incluso para quienes conviven con Jesús, por la fe. Pero, en lo hondo de su ser, Cristo posee ya en la tierra la "gloria" de la resurrección. Esta "gloria" radical, formal, ontológica, que el Evangelista recuerda haber visto en Jesús por la fe, es la "gloria" que aquí le atribuye también. Pero no habría llegado quizás a esta reversión, si no hubiera contemplado con sus ojos de carne aquella "gloria" de Jesús en el Tabor y principalmente en los días de su resurrección y ascensión a los cielos, donde sigue contemplándolo, ahora nuevamente por la fe, en el seno del Padre. Por eso nos parecen muy exactas estas palabras de Charue: "El centro de su teología no es precisamente el Cristo de la encarnación, sino más bien el Cristo de la resurrección" (109). Y estas interferencias y reversiones, este sentido pregnante de muchas de las ideas de San Juan, son causa —creemos nosotros— de que nunca nos hable en forma exclusiva y tajante de la sola situación kenótica de Cristo, al modo de Fil. 2, 7-8, o de que con la idea de "gloria" no se circunscriba estrictamente a la gloria del Tabor y de la resurrección. Sin embargo, en nuestro caso, ésta es para él el punto de partida y la "gloria" fundamental de Jesús.

De todas formas, en esta tercera gran estrofa, compuesta, como la primera, de otra tripleta de estrofas subalternas, San Juan celebra la "gloria" de Jesús, convertido en "pleroma" de santificación y de gracia para todos cuantos creyeron en El, después de haber sido nuestro único revelador posible, porque nadie podía hablarnos del Dios invisible como el unigénito Hijo que desde la eternidad estaba en el seno del Padre.

Sin entrar en más detalles exegéticos, es evidente que esta tercera gran estrofa del Prólogo presenta, en sus líneas generales, no pocos puntos de contacto con la tercera estrofa de Filipenses, respectivamente la segunda de Colosenses, y hasta utiliza, como San Pablo en este último

---

(109) A. CHARUE, *Vie lumière et gloire chez saint Jean*, en "Collationes Namurcenses", 29 (1935), 65-77; 229-241. La cita se refiere a la p. 240-241. La tomamos de DUPONT, *o. c.*, p. 262.

lugar, la palabra *πλήρωμα* en su doble sentido anteriormente explicado: como receptáculo de toda la virtud divina santificadora, condensada en Cristo, y como manantial sobrenaturalizar derivado de El hacia su Iglesia (110).

Podría objetarse contra nuestra interpretación que todo cuanto se dice en esta tercera estrofa, particularmente lo relativo a la "plenitud" de gracia y de verdad que Cristo posee, de la cual dimana para los creyentes la vida de la gracia (vv. 14 e y v. 16), no se refiere al Cristo glorioso, sino a Cristo en su vida terrestre.

Verdad es que con frecuencia se les da a estas palabras ese sentido más o menos ontológico. Se las considera como referidas al ser de Cristo por la encarnación y no a Cristo como fuente de vida en los cielos después de su paso por la tierra. Sin embargo, sin excluir absolutamente ese sentido ontológico, sí creemos que su plena realidad solamente se da cuando Cristo, una vez sentado a la diestra del Padre, comienza a difundir la vida sobrenatural sobre su Iglesia.

Para demostrarlo, recordemos nuevamente cuanto antes dijimos respecto del método involutivo de San Juan y de las interferencias de sus ideas principales. Ya, al hablar de la "gloria", hemos visto que, si por una especie de reversión, puede entenderse esa "gloria" de la divinidad que a veces transparentaban las obras de Jesús, esta reversión sólo puede explicarse cumplidamente cuando se piensa que el Evangelista ha conocido ya la "gloria" fundamental de Cristo, la que tuvo una vez resucitado y la que, transitoriamente, manifestó en el Tabor. Sin el recuerdo de esta "gloria" y sin revertirla sobre las obras prodigiosas de Jesús, seguramente que el mismo San Juan no hubiera hablado así de la "gloria" de Jesús, antítesis de su situación "en carne". Por la teología y por la misma historia evangélica sabemos que la "gloria" fundamental de Jesús es la de la resurrección, donde se manifestó a sus discípulos tal cual es: con todos sus derechos y prerrogativas competentes a su persona, manifestados a lo externo. Así es como la vieron y por primera vez la comprendieron, finalmente, sus discípulos. Considerando San Juan, muchos años después, los portentos de Jesús durante su vida terrestre, descubre en ellos los destellos de esta "gloria", signo visible de la divinidad de su persona. Pero sólo después de la resurrección comprendieron los apóstoles toda la grandeza de Jesús. Para el discípulo que ahora contempla de nuevo los milagros del Maestro, éstos son como un reverbero anticipado de la "gloria" fundamental que Jesús posee, plenamente visible para los suyos en la resurrección y ascensión, pero oculta durante su vida terrestre.

---

(110) Cf. *supra*, p. 335 de este estudio.

Algo parecido acontece también respecto de considerar a Cristo como "plenitud" de gracia y de verdad (v. 14 e y v. 16). Lo era, ontológicamente, ya desde su vida terrena, y en cierto modo lo manifestó por medio de su doctrina y sus milagros. Pero mucho más lo manifestó después de la resurrección, cuando se presenta glorioso ante ellos, asciende visiblemente a los cielos, les envía al Espíritu Santo y, sentado a la diestra del Padre, queda constituido en fuente perenne de vida para su Iglesia.

Este punto de vista parecería aún más lógico si, con San Ireneo, San Atanasio y San Juan Crisóstomo, unimos el indeclinable πλήρης con el acusativo δόξαν, en aposición gramatical (111).

Pero idéntico resultado se obtiene uniéndolo al genitivo μονογενοῦς o mentalmente al Logos. El sentido siempre será que Cristo es fuente de gracia y de verdad, de la cual reciben todo cuanto reciben los creyentes.

Mas lo difícil es que, si San Juan prescindiera, en estas frases, del Cristo glorioso, hubiera podido escribir, refiriéndose exclusivamente al estadio terrestre, que estaba "lleno de gracia y de verdad". Naturalmente que lo estaba desde que Cristo es Dios-hombre. Pero los apóstoles comprendieron muy pocas cosas de Cristo durante los años que vivieron con El. Oyeron sus palabras y las retuvieron. Pero penetraron muy poco su sentido. Y no digamos si se piensa que es precisamente en el IV Evangelio donde Cristo habla con más frecuencia mediante palabras enigmáticas (112), cuyo sentido ni sus oyentes ni sus propios discípulos alcanzan. Y por la historia evangélica y apostólica sabemos que, hasta la venida del Espíritu Santo, los apóstoles permanecieron rudos, incapaces de comprender las profundidades de las palabras de Jesús. Cuando le vieron resucitado y ascender gloriosamente a los cielos, y recibieron al Espíritu Santo, es cuando, por fin, se dan cuenta perfecta de lo que era Jesús.

Podría, pues, haber en la idea de "plenitud" aplicada a Cristo una especie de reversión de ideas, como parece haber acontecido con el concepto de "gloria". La "plenitud" fundamental, como la "gloria" fundamental en la que el Evangelista piensa, no es solamente el Hijo de Dios encarnado y durante su vida terrena, sino mucho más el Logos-Cristo, ya sentado a la diestra del Padre, *ante* el cual (la preposición παρά del v. 14 d pide este sentido mejor que el de la sola procedencia, *ex*), recibe nuevamente la "gloria" como lo que es: como "Unigénito". Entonces

(111) Cf. BERNARD, *o. c.*, I, p. 24; y KITTEL, *Theol. Wörterb.*, VI, 284, 33 ss.

(112) Cf. Jn. 2, 19-21; 4, 14; 4, 30-38; 7, 33-36; 10, 6; 11, 11-14; 12, 16; 13, 10; 13, 28 s.; 16, 16-19; 21, 21-23. Véase a este propósito S. MUÑOZ IGLESIAS, *Géneros literarios de los Evangelios*, en "Estudios Bíblicos", 13 (1945), pp. 309-311.

es cuando el Logos-Cristo, según la economía divina, queda definitivamente constituido πλήρωμα de gracia y de verdad para su Iglesia.

Por consiguiente, esta tercera parte del Prólogo camina por la misma línea del himno de Colosenses, como decíamos antes, aun cuando tan fundamentalmente distinto del de San Pablo sea el procedimiento mental y de expresión literaria de San Juan.

En resumen: concebido así el Prólogo, resulta de él un verdadero himno a Cristo, de la misma estructura temática de los himnos conservados en las cartas paulinas, a pesar de las características propias de San Juan, y particularmente de los matices de que se revisten sus ideas y de las interferencias de las mismas.

### 3. FORMA LITERARIA DEL PRÓLOGO COMO HIMNO

#### a) *Observaciones generales sobre la forma literaria del Prólogo.*

Es un hecho manifiesto que la forma literaria del Prólogo es *rítmica*. Estas frases rítmicas nada tienen de común con las formas de la poesía griega clásica. Pero guardan mucho parecido —por la simetría de las frases y acentos, y algo también por el paralelismo, tan fundamentales ambos en la poesía semítica— con la poesía hebrea bíblica. Son *versos simplemente rítmicos*. Y esto es tan evidente, que nadie lo niega hoy. Más aún, si algunos autores rechazan como espúreos tales o cuales versículos del Prólogo, es precisamente por la dificultad de reducirlos a ritmo, tan patente en los primeros versículos y a lo largo del Prólogo en general.

Pero ¿cuál es la estructura interna del Prólogo desde el punto de vista literario?

Recientemente la ha estudiado el P. Boismard (113), quien, siguiendo los trabajos anteriores de Lund (114), nos ofrece un buen estudio sobre la estructura literaria del Prólogo tal cual es, como está al frente de nuestro IV Evangelio, pero sin considerar propiamente si se trata de un himno a Cristo o no. Los antecedentes literarios —temáticos también, en

(113) M. E. BOISMARD, *Le prologue de saint Jean*, "Lectio divina", 11 París, 1935), pp. 99-108.

(114) N. W. LUND ha consagrado varios trabajos al estudio del procedimiento literario del quiasmo. Estos estudios sirven de base al trabajo de Boismard. Véase N. W. LUND, *The Influence of Chiasmus upon the Structure of the Gospels*, en "Anglican Theological Review", 13 (1931), 27-48; 405-433, donde particularmente estudia el quiasmo en el Prólogo y en los Sinópticos; N. W. LUND, *Chiasmus in the Psalms*, en "Amer. Journal Semit. Lang. Literature", 49 (1932-33), 281-312; H. H. WALKER-N. W. LUND, *The literary Structure of the Book of Habakkuk*, en "Journal of Biblical Literature", 53 (1934), 355-370.

parte—, se los da el P. Spicq, en un estudio que hizo, tan bueno como suyo, sobre el influjo de determinadas introducciones a diversas secciones del libro de la Sabiduría en la estructura del Prólogo (115). Concretamente, la tesis de Lund-Boismard podría exponerse de la siguiente forma.

Según Lund, las dificultades del Prólogo desaparecen si lo suponemos escrito bajo el principio del *quiasmo*. Forma y pensamiento corren entonces perfectamente y el Prólogo entero recobra su estructura simétrica, que sería así:

- A. El Logos eterno con Dios.
- B. Relaciones del Logos con el cosmos y con los hombres del A. T.
- C. El Logos histórico, rechazado y recibido entre los hombres.
- D. Verdaderos y falsos fundamentos de la filiación.
- C' El Logos histórico habitando entre los hombres y aparecido como ellos.
- B' Relaciones del Logos con los creyentes del N. T.
- A' El Logos eterno en el seno del Padre (116).

Lund encuentra el quiasmo hasta en la disposición de cada una de las palabras del Prólogo. Pero para ello tiene que hacer verdaderos equilibrios, difíciles de sostener. Todo su sistema, sobre todo al extenderlo a cada frase y aun a cada palabra, parece demasiado cabalístico, a fuerza de ser rebuscado y descender a pormenores. Además, hay que admitir también, en su sistema, la sucesión cronológica del Prólogo, cosa que, como hemos indicado anteriormente, no nos parece nada probable.

De idénticas características, pero con más moderación en cuanto a ciertos pormenores, es la opinión de Boismard, que sigue fielmente los principios de Lund sobre el quiasmo. El Prólogo, según el P. Boismard, está constituido de forma que el pensamiento progresa por etapas sucesivas, formando una parábola —en sentido geométrico—, de movimiento descendente y ascendente, cuya base toca la tierra y cuyos lados se pierden en el infinito. El centro de la parábola —el contacto con la tierra— lo forman los vv. 12-13: "Por el Verbo encarnado llegamos a ser hijos de Dios". Preceden cinco ideas principales, repetidas a la inversa después de haber tocado la parábola en la tierra. Y coincide con Lund al considerar como punto central del Prólogo nuestra filiación divina (117).

(115) C. SPICQ, *Le siracide et la structure littéraire du Prologue de saint Jean*, Memorial Lagrange (París, 1940), pp. 183-195. No recogemos aquí las conclusiones de este magnífico trabajo, porque versan más sobre los antecedentes del contenido temático del Prólogo que sobre su forma literaria.

(116) LUND, *The Influence of Chiasmus...*, pp. 41-44.

(117) BOISMARD, *o. c.*, p. 107.

No deja de ser ingeniosa esta distribución. Y para explicar el Prólogo tal como es, sin considerarlo como himno a Cristo, nos parece bastante aceptable, con tal que todo él se entienda de la persona histórica del Logos-Cristo, sin sucesión histórica propiamente dicha. En nuestra distribución en tres estrofas principales se advierte también cierta correspondencia entre la primera y la tercera, particularmente entre los vv. 1-2 y el v. 18. Mas, en la distribución de Boismard habría que anotar ciertas anomalías que nos parecen poco probables: puesto que el momento cumbre parece ser aquel en que la parábola toca a la tierra, es raro que ese momento lo constituyan los vv. 12-13, como si lo más importante del Prólogo fuera enseñarnos nuestra filiación divina. Si el Prólogo se ha de corresponder con el Evangelio, esto no parece exacto, ni por el tema ni por la finalidad que San Juan se propuso, según su propio testimonio (Jn. 20, 31). A pesar de todo, en sus líneas generales, quizás pueda hermanarse el sistema quiástico propuesto por Boismard con la distribución temática que proponemos nosotros. Pero sólo en sus líneas generales y sin admitir la sucesión cronológica.

El P. Gächter publicó hace veinte años un largo trabajo sobre la forma literaria del Prólogo, que todavía no ha perdido actualidad. Según él, el Prólogo es un himno al Logos, compuesto por San Juan con anterioridad a su Evangelio y ampliado por él mismo (o por su secretario, siempre bajo la inmediata dirección del Evangelista), cuando lo adoptó para introducción de su obra. El primitivo himno al Cristo-Logos ensalzaba sus relaciones con Dios, con la creación y con la humanidad, y principalmente su encarnación y el ser fuente increada de toda gracia y verdad (118).

Para legitimar su método, compara la estructura externa del Prólogo con los pasajes del IV Evangelio redactados en forma rítmica: Jn. 6; 13, 32-16, 34. Generalmente le resultan, para el Prólogo, versos de tres y de dos acentos.

En algunos detalles no coincidimos con él, sobre todo en la división de estrofas, donde nosotros seguimos la temática, mucho más que la simetría estrófica. Sin embargo, su teoría de los tres o de los dos acentos, según los casos, para cada verso es bastante aceptable. Y esto lo puede

---

(118) P. GÄCHTER, *Strophen im Johannesevangelium*, en "Zeitschrift für katholische Theologie", 60 (1936), 99-120; 402-423. Las observaciones de este trabajo son, generalmente, muy atinadas. Nos satisface sobre todo el examen lógico y literario que hace de cada verso, aunque luego, en no pocos detalles y en la división estrófica, nosotros sigamos otros caminos. Pero es de notar que Gächter se propuso estudiar los versos y las estrofas del Prólogo, y no examinar, como nosotros, si el Prólogo es un verdadero himno a Cristo o no lo es. Por eso se limita al examen literario de los versos y de las estrofas, pero no estudia las características de los himnos cristológicos.

comprobar el lector sobre el texto mismo del Prólogo, tal como los disponemos nosotros y aun como lo trae el P. Bover en su edición crítica del griego del N. T. (119).

De todos estos trabajos podemos concluir que el Prólogo se compone, generalmente, de versos de tres o de dos acentos cada uno, y que en su estado actual (y la crítica textual demuestra que esta forma del texto es idéntica en absoluto a la que le dió el Evangelista cuando lo puso al frente de su obra), el Prólogo podría explicarse mediante el procedimiento del quiasmo, con tal que no se quiera aquilatar demasiado ni se pretenda poner como pensamiento céntrico del Prólogo una idea que, como nuestra filiación divina, por muy importante que sea, no es a todas luces lo que principalmente se propuso decir San Juan, tanto en el Prólogo como en su obra. El pensamiento central es siempre Cristo, el Cristo histórico, y sólo El.

¿Son aplicables estos principios al Prólogo como himno a Cristo?

La teoría del P. Gächter, desde luego. Precisamente él se acerca mucho, aunque se guíe tanto por la forma literaria, al himno cristológico que nosotros obtenemos. Y en cuanto al quiasmo de Lund y del P. Boismard, también lo creemos posible, aun aplicándolo solamente a los versículos que nosotros consideramos como pertenecientes, por su tema, a un himno a Cristo. Pero rechazamos la sucesión cronológica de ellos y no descendemos a tantos pormenores como Lund ni ponemos por punto central del Prólogo nuestra filiación divina, como Boismard. Sólo de una manera generalísima admitimos tal quiasmo.

#### b) *Determinación concreta de la forma literaria del Prólogo como himno.*

Tomando ahora como base sólo aquellos versículos cuyo tema encaja perfectamente en la temática de los himnos a Cristo, es decir, los ya analizados por nosotros en las estrofas indicadas, vamos a concretar más y ver cómo se cumplen en ellos los principios que antes dedujimos sobre la forma literaria de los himnos (120). Más tarde justificaremos por qué,

(119) J. M. BOVER, *Novi Testamenti Biblia graeca et latina*<sup>2</sup> (Madrid, C. S. I. C., 1953).

(120) Cf. *supra*, p. 353 ss. Bultmann, aparte de lo descabellado de su teoría, que considera el Prólogo como himno al Bautista, hace un fino análisis literario de los versos del Prólogo. Reconoce, como en general los comentarios a San Juan, que en el Prólogo falta el paralelismo sinónimo y el sintético, que parecen ser tan característicos de la poesía semítica; anota cómo existe un procedimiento especial, consistente en que cada miembro contiene generalmente dos palabras acentuadas, pero dispuestas de forma que la primera del miembro siguiente es repetición de la segunda del miembro anterior. Cada dos frases breves se juntan para formar un verso doble; pero, mientras unas veces ambos

a nuestro parecer, existen en la forma actual del Prólogo-introducción algunos versículos que no parece pudieran pertenecer al primitivo Prólogo-himno.

1. Los versos individuales abundan de tal manera en el Prólogo, que casi todo él (por lo que respecta a los versículos por nosotros recogidos como pertenecientes al himno primitivo) está constituido por cláusulas brevísimas, independientes, isorítmicas, simplemente enlazadas por el *καί* copulativo. Esto vale sobre todo para la primera gran estrofa y para la segunda, tan breve. El pensamiento progresa, pero siempre mediante frases sueltas. En la tercera gran estrofa, cada triplete de versos forma una sola oración gramatical, aunque en la última hay dos. Y si en todo el himno apenas hay proposiciones participiales o relativas (sólo una, en el v. 18 c), esto se debe, sin duda, a la manera de escribir del autor, mucho más semítica que griega.

2. Sin seguir las leyes del paralelismo, los versos, que no forman dísticos propiamente tales, al modo hebreo, constan generalmente de tres o de dos acentos, pero con desigual número de sílabas. La isoritmia, dentro de estos límites, se da evidentemente.

3. La triple división estrófica, en conformidad con las tres ideas fundamentales del tema, se da igualmente en el Prólogo. Esta división según nuestro criterio, depende del tema y no de un número simétrico de versos. Por consiguiente, desde este punto de vista, el Prólogo puede ser muy bien un himno, aunque no se descubran en él estrofas simétricas.

Más todavía conviene destacar lo que ya hemos indicado en nuestra división. La segunda estrofa, la intermedia, solamente contenía dos versos. Pero las dos grandes estrofas —primera y tercera— contenían, respectivamente, tres pequeñas estrofas subalternas, de tres, cuatro o más versos cada una. Y esta observación nos ha sugerido la idea de relacionar el número resultante de todas estas pequeñas estrofas con el número *siete*, que, indiscutiblemente, parece tener no poca importancia en el simbolismo de San Juan y en la composición del Evangelio.

---

miembros expresan un solo pensamiento (v. 9. 12. 14 c-d), en otras, el segundo continúa el pensamiento del primero y lo amplía (v. 1. 4. 14 a), bien por paralelismo (v. 3), bien por antítesis (v. 5. 10. 11). R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*, Krit.-exeg. Komment. über das N. T.<sup>33</sup> (Göttingen, 1953), pp. 2 ss. En cuanto a su teoría especial sobre el origen del Prólogo como himno al Bautista, procedente de una comunidad "bautista" opuesta a la iglesia naciente, a la cual habría pertenecido el Evangelista antes de su conversión al cristianismo, utilizando luego el himno de su comunidad anterior, dedicado al Bautista como Logos, para glorificar ahora a Cristo con igual título y como Logos encarnado (pp. 4-5), véase la justa crítica que, dentro de su campo académico, le hace CH. MASSON, *Le prologue du quatrième Évangile*, en "Revue de Théologie et de Philosophie", 28 (1940), 297-311.

Efectivamente, el parentesco entre el cap. I del Génesis y el prólogo del IV Evangelio es mucho más estrecho de lo que a primera vista pudiera suponerse. No es solamente el aspecto lingüístico el que abona esta hipótesis, sino mucho más el curso de las ideas y la distribución de las mismas. Ya hace años llamó la atención a este respecto Hoskyns (121). Esta relación no consiste principalmente en la gramática o en el vocabulario (aun a pesar de la identidad del primer vocablo de ambos libros), sino en el concepto mismo de creación en cuanto relacionada con el Logos. "La natural e instintiva simpatía de San Juan hacia los primeros capítulos del Génesis... justifica una interpretación del Evangelio, que insiste en la importancia que tiene, para San Juan, la cristiandad como nueva creación y el retorno al contacto con Dios, perdido por el pecado de Adán y Eva" (122).

Ahora bien, el simbolismo de los *siete* días de la creación es marcadísimo en San Juan. Siete días resumen la predicación del Bautista hasta que Jesús opera el primer milagro. En siete cuadros diferentes, relacionados con las principales fiestas judías, se distribuye cómodamente la vida de Jesús. Siete son los milagros narrados en el IV Evangelio. Siete veces se refieren frases de Jesús con las que se define a sí mismo, como "Yo soy la luz", "Yo soy el buen Pastor", "Yo soy la vid", etcétera. Y todo esto no puede ser casual, cuando tan evidentes son, por el vocabulario y por el pensamiento, las alusiones directas al primer capítulo del Génesis (123).

Si, pues, según nuestra división en estrofas —no buscadas, ciertamente, con este fin—, nos resultan precisamente *siete* pequeñas estrofas, encuadradas en las tres grandes ideas fundamentales de los demás himnos a Cristo, ¿diremos que este resultado es meramente casual?

No lo pensamos así. Y por eso, si se quiere admitir que el Prólogo contiene, fundamentalmente, un himno a Cristo, este himno se compone exactamente de esas siete pequeñas estrofas, las cuales, agrupadas, a su vez, en dos mayores —las tres primeras y las tres últimas—, coinciden con las ideas fundamentales de los himnos a Cristo: tres estrofas descri-

(121) E. C. HOSKYNs, *Genesis I-III and St. John's Gospel*, en "Journal of theological Studies", 21 (1920), 210-218.

(122) *Ibid.*, p. 217.

(123) Sobre la influencia del número *siete* en la estructura del IV Evangelio, cf. E. B. ALLO, *L'Évangile spirituel de saint Jean* (París, 1944), p. 75-77; M. E. BOISMARD, *Le prologue...*, pp. 136-138. Pero quien con más profundidad y acierto ha estudiado este asunto es, a nuestro parecer, C. H. DODD, *Le Kérigme apostolique dans le 4.<sup>e</sup> Évangile*, en "Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses", 31 (1951), 265-274, donde da un resumen. Y donde se encuentra esta teoría en toda su amplitud y plenamente justificada es en su gran obra: *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge, 1954).

ben el ser teándrico de Cristo y su obra; una, de solo dos versos (o de seis, según lo que luego diremos sobre el v. 13), su encarnación kenótica; y tres, su gloria, su plenitud de vida para su Iglesia y de nuevo su vida íntima cabe el Padre, después de haber sido para los hombres el revelador definitivo.

En consecuencia, nosotros disponemos el texto del himno primitivo en la siguiente forma:

*I.° estrofa principal, con sus tres subalternas:*

- a) v. 1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,  
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,  
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.  
v. 2 οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.
- b) v. 3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο  
οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.  
v. 4 ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,  
καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.  
v. 5 καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,  
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.
- c) v. 9 ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,  
ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,  
ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.  
v. 10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,  
καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,  
καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.  
v. 11 εἰς τὰ ἴδια ἦλθην,  
καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

*II.° estrofa principal:*

- [v. 13 ὃς οὐκ ἐξ αἱμάτων  
οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς  
οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς  
ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθη].  
v. 14 a-b καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο  
καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν.

*III.° estrofa principal, con sus tres subalternas:*

- a) v. 14 c-e καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,  
δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,  
πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

- b) v. 16 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ  
ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν,  
καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος.
- c) v. 18 θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε.  
ὁ μονογενὴς υἱὸς  
ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς,  
ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

c) *Versículos del Prólogo no pertenecientes a su primera redacción como himno a Cristo.*

Tenemos que enfrentarnos ahora con algunas dificultades de no poca importancia. Son las referentes a los versículos que, según nuestra distribución, no figuran en el primitivo himno a Cristo. Vaya bien sentado, por delante, que en manera alguna rechazamos esos versículos como no auténticos. Son del mismo Evangelista. Pero fueron compuestos al adaptar el himno anterior para introducción de su Evangelio.

Pero ¿en virtud de qué razones suprimimos del himno primitivo los vv. 6-8, 12-13, 15 y 17? ¿Cómo justificar nuestro criterio?

Comencemos por los vv. 6-8 y 15, relativos al Bautista.

Se ha exagerado demasiado al considerar estos versículos como de carácter exclusivamente polémico. Como si el autor pretendiera únicamente demostrar que el Bautista no era el Logos (124). Sólo el v. 8 habla en sentido negativo. En cambio, los vv. 6 y 7 describen, de forma positiva, y sin tendencia alguna polémica, cuál fué la actividad del Bautista. Y no era para menos. Juan evangelista nunca podía olvidar que, si llegó al encuentro con Jesús, fué gracias a la indicación del Bautista, en aquella tarde para él memorable (Jn. 1, 35-40). El Bautista dió testimonio de Jesús y ese testimonio fué y sigue siendo valedero. Por consiguiente, en este ambiente mental, no es justo considerar los vv. 6-8 en plan polémico principal o exclusivo. Todo lo contrario: son el testimonio fiel de un verdadero profeta en favor de Jesús. Desde luego —y aquí aparece el aspecto polémico—, no hay que sobreestimar al Precursor por encima de lo que es. Pero él cumplió fielmente con su misión: dar testimonio de Jesús.

Por otro lado, desde el punto de vista literario, estos vv. pueden reducirse a cierto ritmo, que, si no es tan perfecto como el de los vv. 1-5, siempre resulta siquiera medianamente aceptable. Además, ya en nuestro trabajo hemos repetido varias veces que no nos parece recto el criterio

(124) Cf. BULTMANN, *o. c.*, p. 4 ss.

de rechazar frases o versículos, porque no se acomoden al ritmo que, según nuestro entender, debieran tener.

Más aún, las palabras y las frases tienen un sello joánico bastante destacado. Tres veces ocurre la palabra μαρτυρία o μαρτυρεῖν y tres veces la palabra φῶς. La construcción con que comienza y con que termina el v. 6. es manifiestamente hebraizante. Lo mismo, en el v. 7 a, εἰς μαρτυρίαν.

Y, por último, puesto que la obra, terminado el Prólogo, iba a comenzar por el testimonio del Bautista (Jn. 1, 19), era lógico que ya en el Prólogo se aludiera a este testimonio.

Lo mismo habrá que decir respecto del v. 15. Es verdad que, en éste, la frase histórica introductoria de las palabras del Bautista difícilmente se reduce a ritmo. Su prosaísmo es evidente. Pero, en cambio, las otras tres frases que pronuncia el Precursor tienen un ritmo tan aceptable como pueda ser, por ejemplo, el del v. 16.

Todas estas razones demuestran que los vv. 6-8 y 15 no se deben a interpolaciones posteriores —imposibles también de demostrar por la historia crítica del texto—, sino que proceden de la misma mano que compuso el Evangelio.

Pero ¿qué relación pueden tener estos versículos con un himno a Cristo? O mejor: si lo que el autor se propone en el Prólogo es ensalzar el ser y la obra del Logos y su gloria, ¿qué pueden significar estos diti-rambos a otros personajes? En ninguno de los himnos a Cristo antes examinados se descubre el menor vestigio de cosa parecida.

Y ésta es la razón por la que estos versículos no pueden, en manera alguna, figurar como originales en el primitivo himno a Cristo. El P. Lagrange vió ya la dificultad y pretendió resolverla: "Si se considera el Prólogo como un poema, las dos alusiones al Bautista pueden figurar en él como antistrofas que permiten el rebotar del pensamiento" (125). Pero habría que demostrar, antes de admitir esta solución, que los himnos a Cristo se componían de estrofas y antistrofas, al modo de la poesía griega. La estructura temática de los himnos conservados por San Pablo y aun las ideas fundamentales de los himnos del helenismo minorasiático son de composición más simple. Y esta estructura temática queda rota necesariamente con la introducción de estos versículos. Ya el P. Gächter observa que los vv. 6-8 llevan una dirección totalmente distinta de la que les precede y les sigue. Y este romper la dirección del pensamiento y este pasar a otra tendencia totalmente distinta son señales inequívocas de que estos versículos no son de la misma ocasión, del mismo momento psicológico que el resto. Débense, pues, considerar como "secundarios", lo cual

(125) M. J. LAGRANGE, *Évangile...*, p. 1.

quiere decir —para el P. Gächter— que fueron escritos por el mismo autor, pero adicionados por él en fecha posterior (126).

Consideramos, por tanto, que, por este doble motivo: el señalado por el P. Gächter y el indicado por nosotros respecto de la estructura temática de los himnos cristológicos, no hay más remedio que considerar estos versículos como no pertenecientes al himno primitivo, aunque sí al Prólogo en cuanto tal, en cuanto introducción al Evangelio. Por consiguiente, o el Prólogo no es un himno a Cristo, sino simplemente introducción al Evangelio, o si es un himno cristológico que durante algún tiempo tuvo existencia independiente y anterior al Evangelio, esos versículos no pertenecen a tal himno primitivo.

---

(126) P. GÄCHTER, *Strophen...*, pp. 104-105. Para explicar y justificar estas adiciones posteriores, el P. Gächter razona de esta suerte, como lo hace también respecto de los capítulos de la Cena: San Juan se servía de un "intérprete", ἑρμηνευτῆς. Y en otro lugar de la misma revista publicó otro estudio sobre el tema *Die Dolmetscher der Apostel*, "Zeitschrift für kathol. Theologie", 60 (1936), 161-187. La historia de la iglesia primitiva conoce —escribe él—, incluso en un período algo tardío, la existencia del traductor oficial de la predicación apostólica. Pedro y los demás apóstoles, no muy conocedores de la lengua griega, echaron mano del antiguo uso sinagoga. Como Marcos lo hizo para Pedro, también alguno lo haría para San Juan en Efeso. El análisis del Prólogo y del discurso de la Cena demuestran la existencia de este personaje y las huellas de su actividad (p. 187).

Este "intérprete" conservaría no poco de los discursos de su maestro en el mismo griego que éste solía hablar. Y lo mismo sucedió también para lo sustancial del Prólogo. Cuando más tarde el anciano Apóstol pensó escribir su Evangelio, su "intérprete", siempre bajo la mirada de aquél, introdujo, a su gusto y al de él, ciertos detalles que prepararan al lector. Así se advierte en Jn. 13, 34-35, para preparar los capítulos 15-16. Y así lo hizo también en el Prólogo, para preparar las escenas que comienzan en Jn. 1, 19. En lo anteriormente redactado por él, introdujo, de común acuerdo, los vv. 6-8 y 15. El material ahora añadido lo conservaba también el "intérprete" con todo respeto, por habérselo oído al Apóstol. Y lo fué introduciendo inalterado en el texto con la aprobación de San Juan. Este tenía especial sentido de la unidad de composición de su obra. Pero, al adaptar el Prólogo para introducción de la misma, consintió en aquellas adiciones, aunque rompieran un tanto la unidad primitiva. Y así se comprende por qué la lengua, el estilo, la estrófica y aun el acoplamiento de estos vv. 6-8 y 15 llevan el sello joánico y, sin embargo, son "secundarios" (*Strophen...*, p. 104-105).

Desde luego, parecen demasiadas suposiciones las que aquí se hacen. Por nuestra parte, la cuestión se resolvería más simplemente de esta manera: San Juan compone un himno a Cristo, donde, según el gusto de su tiempo en las iglesias de Efeso y cercanías, se resume el contenido sustancial de otros himnos parecidos, o sea: el de la predicación apostólica en torno a Cristo, de forma que ese himno sirva también como profesión de fe cristiana. Más tarde, al escribir su Evangelio, acopla el propio himno anterior para introducción de su obra y lo glosa e incluso le hace algunas adiciones, a fin de que sirva mejor para tal finalidad. Si todo esto lo hizo por sí mismo o por medio de un "intérprete", no lo sabemos. Pero el resultado es idéntico. Lo único que sí parece cierto es que estos versículos no pueden ser del mismo momento psicológico del himno a Cristo que se descubre en el Prólogo.

Ruckstuhl, en el *Excursus* que dedica a la teoría de Gächter, para refutarla, observa que él no se permitiría rechazar los vv. 6-8 solamente porque manifiesten distinta tendencia de la del contexto. Reconoce que es muy débil la conexión que puede descubrirse entre estos versículos, dedicados a subrayar la misión del Bautista, y la tendencia de todo el Prólogo, que mira a enaltecer la figura del Logos. Con todo, en v. 8, por lo menos, que, mediante el adjetivo ἀληθινόν, establece cierta conexión con el v. 9, tiende a rechazar cierta sobreestimación herética del Bautista. Introducir estas observaciones personales en medio de otro contexto no es insólito en el IV Evangelio. Y, por el contrario, la inclusión posterior de estos versículos en el Prólogo, cuando el autor lo refunde definitivamente para introducción de su Evangelio, presenta no pocas dificultades —cree Ruckstuhl—, sobre todo si se considera el Prólogo como historia y esos versículos como testimonio de la que se va a narrar; siendo, por otra parte, esta concepción la más natural y apropiada (127). Y respecto del v. 15, también reconoce la falta de ritmo en él. Pero —añade en seguida— esto es señal que al Evangelista le interesaba bastante poco el ritmo en cuanto tal. Más aún, Ruckstuhl considera el v. 15 como absolutamente necesario. Porque, aunque parece romper la unión del v. 14 con el v. 16, en realidad es el propio v. 15 el que, mediante el ὅτι, repetido también al principio de los vv. 16 y 17, une estos versículos con el v. 14, precisamente a través del v. 15, que es su lazo de unión, por su contenido y por su forma.

Mas para nosotros es imposible compartir tal explicación. Por un lado, la concepción del Prólogo como historia sucesiva no nos parece la más apropiada a la realidad, según hemos procurado demostrar más arriba. Y por otro, los vv. 16 y 17, a pesar del ὅτι inicial que llevan, no los consideramos como frases pronunciadas por el Bautista ni forman parte de su testimonio, sino todo lo contrario: es nuevamente el Evangelista quien aquí habla. Y por eso, el ὅτι inicial no unifica los vv. 15, 16 y 17, sino que el v. 16, que contiene palabras del Evangelista, ha de ir unido al v. 14, que también son afirmaciones del mismo y no una cita del Bautista. Y si, además, tenemos en cuenta la contextura temática de los himnos, es decir, la trama de sus tres ideas fundamentales, es evidente que este v. 15 interrumpe la marcha del pensamiento a todas luces. El pensamiento del v. 14 e, πλήρης..., exige la continuación inmediata del v. 16: ἐκ τοῦ πληρώματος... Seguimos, pues, en que, si el Prólogo tiene algo de himno cristológico, este v. 15 no puede pertenecer a su redacción primera. No puede formar parte del himno primitivo.

---

(127) RUCKSTUHL, o. c., p. 87.

El v. 12. — Gächter lo admite como perteneciente al himno primitivo, tal vez porque él no acentúa el carácter cristológico de tal himno. Sin embargo, aun dejando aparte la cuestión del ritmo, el sabor prosaico de la redacción es evidente. Pero lo que más nos fuerza a no admitirlo como parte del himno a Cristo es su tema: la filiación divina que adquieren los creyentes en El. Es un comentario al  $\alpha\rho\epsilon\lambda\lambda\alpha\beta\omicron\nu$  del v. 11. Pero tal comentario, prosaico por de más, nada tiene que ver con la marcha del pensamiento que sigue el autor. Por el v. 11, donde termina para nosotros la primera gran estrofa, o sea, la primera idea fundamental, nos va preparando el autor para la segunda idea fundamental, que nos describirán las dos frases colosales del v. 14 a-b. Tanto el v. 11 como el v. 14 a-b, son frases sueltas, independientes, sencillísimas, que quedan rotas por la interrupción del v. 12, cuyo tema no entra en ninguno de los himnos a Cristo recogidos por San Pablo. Creemos, pues, que hay razón suficiente para considerarlo muy dudoso y aun relegarlo a la segunda redacción del Prólogo, cuando éste va a servir de introducción al Evangelio.

El v. 13. Para Gächter (128), el v. 13 no es original del himno, porque no se guarda en él el paralelismo. Otra cosa sería si, en lugar de tres frases positivas y una negativa, tuviéramos dos positivas y dos negativas. Además, está construido en prosa, según él. Y aun contiene palabras que no parecen del estilo joánico.

Nos permitimos dudar del valor de estas razones. Primeramente, aun suponiendo como fundamental la ley del paralelismo en las literaturas semíticas —cosa hoy discutible, por lo menos aplicada a todas las épocas—, esa ley no se cumple siempre, ni siquiera en la mayoría de las ocasiones, en la que hemos llamado *nueva poesía cristiana* (129). Ni en el Prólogo tampoco. El mismo v. 16, admitido por Gächter como original del himno, no presenta un paralelismo mayor que el del v. 13. Por consiguiente, no se puede rechazar este versículo en virtud de la ausencia de paralelismo.

El ritmo es bastante aceptable. La misma enumeración, a base de frases negativas, lo pide. Y los acentos le corresponden. Reúne, pues, este versículo condiciones de forma literaria más que suficientes para que pueda incluirse en el himno primitivo.

Pero otra cosa muy distinta es la temática, que, para nosotros, conforme hemos indicado ya muchas veces, es lo más fundamental. Aquí hemos de hacer, necesariamente, una distinción:

Si leemos este versículo en la forma actual:  $\omicron\tilde{\iota}... \acute{\epsilon}\gamma\epsilon\nu\eta\theta\eta\sigma\alpha\nu$ , el

(128) GÄCHTER, *Stropen...*, p. 107.

(129) Cf. *supra*, p. 349 y 353 ss.



resultaría mucho más completa y simétrica. El Logos no nació de la sangre, ni de la carne, ni por cooperación de varón; nació de Dios. Y afirmada en este versículo la encarnación, se explicaría todavía mejor por qué, a renglón seguido, la palabra  $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$  entraña para San Juan un sentido soteriológico y kenótico. Tendríamos, pues, en esta segunda estrofa fundamental tres verdades esencialísimas: la encarnación virginal, la idea sacrificial y eucarística, y la vida humilde y escondida de Jesús entre los suyos.

Es verdad que estas enseñanzas van incluídas ya en el v. 14 a-b, conforme hemos explicado antes. Pero la encarnación, que en el v. 14 a-b aparece más bien "in obliquo", estaría más explícitamente afirmada, "in recto", en el v. 13. Si la crítica textual lo permitiera, con gusto incluiríamos este v. 13, así entendida, en la estrofa central del v. 14 a-b.

El v. 15. Véase lo que de él hemos dicho en la discusión de los vv. 6-8.

El v. 17. — A pesar del  $\delta\tau\iota$  inicial, es imposible unirlo al v. 16, ni éste al v. 15. Es verdad que en la última frase del v. 15 tenemos un  $\delta\tau\iota$  y que el v. 16 y el 17 comienzan por la misma partícula. Esto parecería indicar que los vv. 16 y 17 continúan reproduciendo las palabras pronunciadas por el Bautista. Pero esto es inexacto. El v. 16, por la trama del pensamiento, es continuación inmediata del v. 14, tanto si el  $\delta\tau\iota$  con que comienza es auténtico del himno primitivo (creemos que sí), como si no lo fuera. El v. 16 contiene, evidentemente, palabras del Evangelista y no del Bautista. Y, además, forma parte del himno, como continuación inmediata del v. 14. El testimonio del Bautista termina, pues, con el v. 15. ¿Qué pensar, entonces, del v. 17? Si es continuación del v. 15, habrá que rechazarlo por las mismas razones por las que rechazamos el 15. Y, además, sería incomprensible este constante romper la ilación del pensamiento, que pasaría del 14 al 16 y del 15 al 17. No puede, pues, tomarse el v. 17 como continuación de las palabras del Bautista reproducidas en el 15.

Mas tampoco puede pertenecer al himno primitivo, por varias razones.

Desde luego, es manifiesto el paralelismo antitético entre Moisés y Jesucristo. Pero, mientras a Moisés se le dedica un estico, prosaico como él solo, a Jesucristo se le conceden dos esticos. La forma poética del paralelismo ya no sale así muy bien parada: dos esticos contra uno. Además, no deja de chocar el nombre compuesto de  $\text{Ἰησοῦ Χριστοῦ}$  en una composición poética, aunque este uso quizás perteneciera ya a la prosa en la época del IV Evangelio. No resulta muy poético en un himno al Logos, en el que, ni antes ni después, se nombra a Jesucristo. Gächter retiene como auténtico todo el v. 17 y forma con él un dístico; pero vaya verso el que resultaría de leer seguido, como segunda parte de ese

dístico, todo esto: ἡ χάρις καὶ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. Gächter lo conserva, porque sería, según él, la terminación del primitivo himno (132). Nosotros, guiados principalmente por la temática de los himnos, vemos que también este v. 17, además de su prosaísmo manifiesto, rompe la continuidad del pensamiento. La inclusión de personajes extraños en el tema principal de los himnos no es aceptable, puesto que no se da en ningún otro, que sepamos. Y si esto motivaba rechazar, poco ha, los versículos relativos al Bautista, a fortiori rechazaremos ahora lo de Moisés. Creemos, pues, que este v. 17 pertenece a la segunda redacción del Prólogo, pero no al himno primitivo a Cristo.

Repasemos ahora los versículos que nosotros incluíamos en el himno primitivo. Nos referimos a los que podrían aparecer como algo dudosos.

Ninguna dificultad de importancia se presenta en los vv. 1-5.

El v. 9. — Suprimidos los vv. 6-8, el v. 9 puede relacionarse con el v. 5 o con el v. 10. El hecho de que ahora se le llame al Logos “la luz verdadera”, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, dificulta la unión con el v. 5, puesto que ἀληθινόν parece suponer el pensamiento del v. 8. Gächter considera, además, que la frase de estilo marcadamente judío ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον para indicar “todo hombre”, da a κόσμος un sentido que no es el típicamente joánico, como lo es, en cambio, el uso de κόσμος en el v. 10. Y concluye que, si los vv. 6-8 son “secundarios”, también el v. 9 podría serlo, formándose entonces una estrofa, cuya parte central serían los vv. 7-8, precedida y seguida de un trístico: el v. 6 y el v. 9 (133).

Estas consideraciones nos parecen demasiado alambicadas. Por una parte, ἀληθινός es un calificativo que ocurre en San Juan más de veinte veces, pero muy pocas en todo el resto del N. T. Y en I Jn. 2, 8 se dice de la doctrina de Cristo, y aun de su persona misma, sin que en el contexto haya alusión alguna al Bautista, que ya brilla “la luz verdadera”. No vemos, pues, por qué el ἀληθινόν del v. 9c haya de suponer, necesariamente, los vv. 6-8. Y en cuanto al uso de κόσμος, en el mismo v. 10 hay matices diversos de esta palabra.

Por consiguiente, retenemos este v. 9 como perteneciente al himno primitivo a Cristo. Con él y los versículos siguientes se forma una estrofa subalterna: el v. 9 enuncia la venida de Cristo al mundo, el v. 10 reafirma su presencia en él, precisamente en ese mundo que fué creado por mediación de El, de Cristo, al que, sin embargo, no reconoció, como tampoco lo reconocieron “los suyos” (v. 11).

El v. 18. No vemos razón alguna de positivo valor para rechazar este v. 18 y, en cambio, sí las hay, a nuestro entender, y muy poderosas, para conservarlo en el himno primitivo.

(132) GÄCHTER, *Strophen...*, p. 108.

(133) *Ibid.*, pp. 105-106.

Dícese, en primer lugar, que es sorprendente la construcción del versículo 18a como estico independiente. Pero ya hemos recordado varias veces que hoy se discute si el verso hebreo necesariamente ha de llevar dos esticos, según las leyes de Lowth. Más bien parece demostrarse que cada estico puede ser un verso de por sí. Y, en último caso, la independencia que va tomando, respecto de la poesía hebrea, la *nueva poesía cristiana*, justifica sobradamente que en ella puedan existir versos de un solo estico.

Que el contenido y la forma aconsejen tomar este v. 18 como espúreo o no perteneciente al primitivo himno (134), tampoco lo creemos.

No la forma por sí sola: porque, aunque no se vea aquí la uniformidad de acentos que en los demás versos, esta razón por sí sola es insuficiente. Además, los tres versos formados por el v. 18 b-c d pueden considerarse muy bien como de dos, de tres y de dos acentos respectivamente. Y tal disposición de acentos es frecuente y normal en el Prólogo.

Y respecto del contenido, es verdad que San Juan y toda la tradición judía sabía que Moisés había "visto" a Dios. Pero, casi al final ya del siglo I, San Juan sabía también, como lo sabía ya la tradición cristiana, que entre la manera de "ver" a Dios que le fué concedida a Moisés y la manera de "ver" a Dios que Jesús tiene en virtud de su consustancialidad con el Padre, hay una distancia infinita. Y precisamente, en la disposición parabólica del Prólogo, según propone Boismard (135), el v. 18 se da la mano con los vv. 1-2; y si tampoco se quiere admitir este quiasmo en el himno primitivo (aunque, en líneas generales, creemos que debe admitirse), siempre es evidente que el v. 18 se presenta como la mejor conclusión del Prólogo, porque es su mejor resumen: se determina claramente en él qué es Cristo y cuál su obra. Cristo es el Unigénito del Padre y nuestro gran revelador. Nadie, ni en el A. T. ni en el N., puede revelarnos a Dios como nos lo ha revelado Cristo. Por eso, termina su obra en la tierra, El sigue en el seno del Padre. Ningún profeta del A. T. estuvo en el seno del Padre, ni siquiera de manera transitoria, mientras Cristo lo está permanentemente.

En conclusión: concebido el Prólogo en la forma que proponemos, resulta de él un verdadero himno cristológico, de idéntica estructura temática (aun a pesar de las particularidades propias de San Juan) y de expresión literaria semejante a las de todos los himnos cristológicos que nos han conservado las cartas paulinas.

(134) *Ibid.*, pp. 108-109.

(135) *Cf. supra*, p. 381.

Creemos, pues, que nuestra conclusión es aceptable. Por este camino comparativo, cuyos fundamentos están en lo que fué la persona y la obra de Cristo en la tierra, en la costumbre himnográfica de los primeros cristianos, en los testimonios de las cartas paulinas, en los ejemplos de los himnos a Cristo conservados en ellas, en el mismo ambiente efesino y de iglesias cercanas, etc., hemos logrado una explicación plausible de por qué el Prólogo está compuesto en forma rítmica y por qué puede llamarse *himno a Cristo*. A pesar de las maneras propias de San Juan, el Prólogo tiene todas las características de un verdadero himno a Cristo en cuanto Logos de Dios; un himno a la persona de Cristo, que es Dios y es hombre, es creador y revelador, es vida y es luz de los hombres, aun habiéndose presentado ante ellos sin esplendor ni gloria y en condiciones de simple mortal; es plenitud de vida sobrenatural, que El derrama sobre sus creyentes, y es el único revelador, por estar en el seno del Padre, donde sigue tras su carrera terrestre.

Tenemos, pues, en el Prólogo un himno al Cristo-Logos, al que San Juan vió con sus ojos y oyó hablar con sus oídos y tocó con sus manos; a ese Cristo-Logos, cuyo ser teándrico, cuya aparición kenótica en la tierra y cuya gloria celeste vió luego el anciano discípulo, con el recuerdo y con la fe y con la unión mística con El; a ese Cristo, para el que Juan ha encontrado, como Pablo el nombre de *Kyrios*, otro nombre que comprende igualmente todas las riquezas divinas y humanas y gloriosas que contiene Cristo en su persona, en su obra y en su gloria: el nombre de *Logos de Dios* (136).

(136) Antes de terminar hemos de hacer aún otra observación. La exégesis del Prólogo que proponemos, particularmente por lo que se refiere a la identificación del concepto de Logos con Jesús, es decir, que el concepto de Logos siempre indica, para San Juan, al Hijo de Dios ya encarnado, el Logos ἔνσαρκος, tal vez parezca un tanto nueva para quienes no hayan tenido ocasión de seguir muy de cerca las corrientes exegéticas de hoy sobre San Juan y proyecten, en fuerza de la costumbre, sobre el Prólogo nuestra manera de hablar en la teología de la Trinidad. Pero nuestra exégesis no es nueva. Que yo sepa, hace ya cincuenta años que la propuso TH. ZAHN (*Das Evangelium des Johannes* [Leipzig, 1908], pp. 97 ss.), el exégeta protestante bastante moderado, y cada día va teniendo más adeptos entre los católicos. Y no por afán de novedad, ciertamente. Es que se funda en el análisis lógico y concienzudo del texto sagrado, y tiene en su favor a aquéllos privilegiados testigos de la primera generación cristiana que heredaron de los discípulos inmediatos de San Juan la interpretación del Logos. Lejos, pues, de ser nueva, es la interpretación más antigua que existe en torno al concepto del Logos. La difundieron en la iglesia primitiva y la transmitieron a sus sucesores los primeros discípulos de San Juan, particularmente San Ireneo, que la recibió de San Policarpo, discípulo inmediato del Apóstol. Y estos santos varones no darían del Logos y del prólogo del IV Evangelio, indudablemente, una interpretación distinta de la que ellos oyeran de labios del Discípulo Amado. Un examen serio de los escritos de los Padres Apostólicos y de los inmediatamente posteriores, confirmaría, así lo creemos, la exactitud de esta observación.

R. P. ALBERTO COLUNGA, O. P.

Consultor de la Pont. Comisión Bíblica

EL MILENIO (Apoc. XX, 1-6)

## SUMARIO

Introducción.

Texto del Apocalipsis.

La exégesis dada

La exégesis aceptable.

- a) El autor y el plan de su obra.
- b) El reino pacífico de Cristo en la tierra.

Conclusión.

## INTRODUCCION

**E**L apocalipsis es un libro lleno de misterio, dice San Jerónimo. Pero de todos esos misterios tal vez el más notable es el contenido en XX, 1-6, el reino de Cristo en la tierra por espacio de mil años. Es bien sabido, por el testimonio de Eusebio, que Papías, obispo de Hierápolis en Frigia, siguiendo, decía él, la tradición de los presbíteros, enseñaba que Jesucristo reinaría mil años en la tierra y que ésta se distinguiría por su maravillosa fertilidad durante ese tiempo. Semejante afirmación se inspira sin duda en nuestro pasaje del Apocalipsis, interpretado, más que según la tradición de los ancianos, conforme a algunas tradiciones escatológicas del judaísmo. Poco más adelante San Justino discutiendo con el judío Trifón, afirmaba también un milenarismo espiritual, sentencia que el santo da por segura, aunque no faltaran en la Iglesia quienes la contradijesen. En los siglos siguientes fueron muchos los que sostuvieron semejante sentencia, si bien tampoco faltasen quienes la combatieran. Los dos grandes doctores alejandrinos, Clemente y Orígenes, fueron de este número. Sus tendencias a la exégesis alegorista les facilitaban el medio de desentenderse de la dificultad que el texto del Apocalipsis les ofrecía. Pero estaba reservado al genio de San Agustín el desterrar de la exégesis católica la extraña sentencia milenarista, en su obra *De civitate Dei*, l. XX.

Todavía no han faltado en los tiempos modernos quienes resucitasen un milenarismo, que consistiría en una época de extraordinaria prosperidad espiritual y de exaltación de la Iglesia en el mundo. El santo Oficio ha tenido que intervenir también con su autoridad para reprobar cierta interpretación milenarista, que decían mitigada.

Sobre todo, esta idea ha brotado con fuerza en el campo protestante, defendiéndolo unos como una enseñanza divina del Apocalipsis y considerándola otros como un sueño del autor, que se habría inspirado en las concepciones escatológicas judías.

### TEXTO DEL APOCALIPSIS

El autor sagrado, después de la batalla de Harmagedon, en la cual son aniquilados por el Verbo de Dios las fuerzas que combatían contra la causa del bien, dice:

“Vi un ángel, que descendía del cielo trayendo la llave del abismo y una gran cadena en su mano. Y cogió al Dragón, la Serpiente antigua, que es el Diablo, Satanás, y le encadenó por mil años. Le arrojó al abismo y cerró y, encima de él, puso un sello para que no extraviase más a las naciones hasta terminados los mil años, después de los cuales será suelto por poco tiempo. Vi tronos y se sentaron sobre ellos y fuéles dado el poder de juzgar, y vi las almas de los que habían sido degollados por el testimonio de Jesús y por la palabra de Dios y cuantos no habían adorado a la Bestia, ni a su imagen y no habían recibido la marca en su frente ni en su mano, y vivieron y reinaron con Cristo mil años. Los restantes muertos no vivieron hasta terminados los mil años. Esta es la primera resurrección. Bienaventurado y santo el que tiene parte en la primera resurrección; sobre ellos no tendrá poder la segunda muerte, sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con El por mil años” (XX, 1-6).

### LA EXEGESIS DADA

Tanto la exégesis milenarista antigua como la moderna tomaron este texto en su sentido obvio, aunque concretándolo cada cual según su mentalidad y según el concepto que tenían del reinado de Cristo. Pero la exégesis que podemos decir ortodoxa, que acabó por desentenderse del milenarismo, lo ha hecho, sobre todo, mediante una exégesis del texto sagrado que creemos necesita alguna aclaración. Consiste esta exégesis en interpretar la serie de cuadros que componen el libro como abarcando cada uno toda la Historia de la Iglesia, de manera que el reinado de Cristo, que en el citado pasaje dura mil años, y en los cuales El reina con cuantos superaron las pruebas de la persecución, no tienen otro sen-

tido que los otros cuadros de la apertura de los sellos, de las trompetas, de las copas, etc. Todas ellas abarcan la historia de la Iglesia, en la cual reina Cristo glorioso y triunfador de los poderes infernales, y reinan con El los santos en el cielo. Y aun en la tierra, en medio de las persecuciones, disfrutaban los Fieles de la paz de Dios, que el mundo no puede dar y triunfar del Demonio, fortalecidos por la gracia de su Salvador. A juicio de un ilustre comentarista moderno del Apocalipsis, esto que el llama *recapitulación*, se hallaría expresado en las siguientes palabras de San Agustín: "Sic eadem multis modis repetit, ut alia atque alia dicere videatur, cum aliter atque aliter haec ipsa dicere vestigetur". (De Civitate Dei, XX, 17). Con todo el respeto, que es debido a los santos y a los doctos exégetas, que han propuesto esta solución del milenarismo, nos atrevemos a decir que no responde plenamente al verdadero plan y al sentido del Apocalipsis y por consiguiente a la verdadera intención del autor sagrado.

## LA EXEGESIS ACEPTABLE

### a) EL AUTOR Y EL PLAN DE SU OBRA

Para definir este plan y precisar esta intención será bien que comencemos por definir al autor mismo. Es este un discípulo de Jesucristo, evangelista y profeta a la vez. Por lo primero conoce la revelación evangélica y está lleno del espíritu de Jesús Maestro. Como profeta aspira a ejercer aquellos oficios que San Pablo atribuye a los profetas: Edificar, exhortar y consolar. (I Cor. 14, 3). Y estos oficios los ejercerá sirviéndose para ello de sus conocimientos evangélicos y de las revelaciones particulares que para ello Dios le comunica. Luego, conviene conocer al apóstol-profeta en el momento en que le tocó vivir los últimos años de su vida, después de haber sido testigo de las persecuciones de los judíos y de Nerón, y de haber experimentado la de Domiciano. En ellas vió realizadas las múltiples predicciones de su Maestro sobre las persecuciones que aguardaban a sus discípulos, los cuales no podían ser de mejor condición que El, y, habiendo sido El perseguido, ellos también lo serían. De esta situación brotó en él la idea de alentar a los fieles de las iglesias de Asia, y en estas a las de todos los siglos, a soportar con fortaleza las persecuciones presentes y las venideras. Así es como cumple él la misión, que el Señor le había encomendado de ser su testigo ante el mundo. Y como antes escribió el evangelio, así ahora se propone escribir el Apocalipsis. En el primero adoptó la forma histórica, en el se-

gundo emplea el género apocalíptico, género literario eminentemente profético y en el que abunda más que en los otros el elemento imaginario.

El plan general de la obra está calcado en un principio para él evidente, el de la lucha perpetua entre el bien y el mal, lucha que comienza en el Paraíso y que el profeta ve realizada tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Pero lo que sobre todo a él interesa es la realización de esta lucha en la época evangélica, en los días en que él vive y en los que a estos seguirán. Para desarrollar su tema cuenta primero con la historia antigua, la que vivieron los antiguos profetas, más la que él vivió y la que está viviendo. Luego cuenta también con la que ha de seguir, según el Espíritu Santo se la da a conocer. Como materiales de composición se serviría de los que le ofrece la S. Escritura, sobre todo los Profetas. Estos elementos de expresión no eran del todo extraños a los fieles, familiarizados como estaban con la Escritura e instruídos en las verdades escatológicas, que se les proponían según nos consta en la epístola a los Tesalonicenses.

Pues veamos ahora según esto el plan de la obra desde el capítulo IV hasta el XXI, que son los que mayor dificultad ofrecen.

La escena de los capítulos IV-V se desarrolla en los cielos y allí se nos ofrece la Corte del Juez Soberano, que rige la historia del mundo.

También se desenvuelve en el cielo la escena siguiente (VI, I-VIII, I), la apertura de los siete sellos por el Cordero, a la que acompaña el desfile de los elementos todos, que entran en el juicio de Dios sobre el mundo. Viene a ser esto como una parada del ejército del Señor, de las criaturas todas, dispuestas a luchar contra los impíos, según se lee en la Sabiduría 5, 18.

Tras esto vienen las trompetas tocadas por los ángeles, como otros tantos ordenanzas de Dios, para ejercer la justicia sobre el mundo (VIII, 2, IX, 14). Esta escena tiene lugar en la tierra. Precisar bien su sentido importa mucho para entender el plan del Apocalipsis.

Para ello hay un punto digno de consideración. Es la perícopa XI, 1-14 de los dos testigos. A mi juicio no puede caber duda de que esos dos testigos no son otros que Moisés y Elías, representantes de la Ley y del Profetismo, los mismos, que se aparecieron en la Transfiguración del Señor. Su suerte es la misma que tuvieron los siervos de Yavé en la historia de Israel, historia que el Salvador resume en aquellas fatídicas palabras:

“Por esto os envío yo profetas, sabios y escribas, y a unos mataréis y los crucificaréis, a otros los azotaréis en vuestras sinagogas y los perseguiréis de ciudad en ciudad, para que caiga sobre vosotros toda la sangre inocente derramada sobre la tierra, desde

la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, hijo de Baraquías, a quien matastéis entre el templo y el altar. En verdad os digo que todo esto vendrá sobre esta generación ; Jerusalén, Jerusalén, que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados ! ; Cuántas veces quise reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus pollos bajo sus alas, y no quisiste ! ” (Mt. 23, 34-37).

El apóstol, que había oído estas tristes palabras de los labios de Jesús y que había experimentado la verdad de su cumplimiento sobre sus propias espaldas (Act. 5, 40), no podía echarlas en olvido. Y si esto es verdad, habrá que decir que la historia precedente, donde se nos ofrece la justicia de Dios sobre el mundo, corresponde a la que Dios ejerció sobre las naciones gentiles tal como nos la cuentan los Profetas en sus oráculos.

Pero lo que a mi juicio, prueba con más evidencia nuestro intento es el anuncio de lo que seguiría a la séptima trompeta, a saber, el cumplimiento de los vaticinios de los antiguos Profetas, el fin de los tiempos de expectación y la llegada del reino de Dios. Y todo esto traerá el nacimiento de aquel Niño, a quien el Dragón se dispone a devorar, pero que, apenas nacido, es arrebatado al cielo. Nadie se atreverá a negar que aquí se trata de la venida de Jesucristo y de su exaltación a la diestra del Padre, a lo cual sigue la lucha del Dragón contra la Iglesia, la encarnación de este en la Bestia, con la serie de cuadros de continuas amenazas, hasta que llega el momento decisivo de la ruina de Babilonia y de todos sus ejércitos en la batalla de Harmagedón.

Esto significa que, así como Daniel nos presenta la serie de los imperios orientales sometidos al juicio de Dios antes de la llegada del reino de los Santos, reino eterno que no acabará jamás (7, 14; 2, 44), y como en los Sinópticos el Salvador nos predice el juicio de Dios sobre la Jerusalén deicida para luego anunciarnos el juicio sobre el mundo, con la resurrección y el juicio final; de la misma manera San Juan ha querido planear su obra a base de esta historia : El juicio de Dios sobre los imperios gentiles, perseguidores del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento (Jer. 25, 15, II), el juicio de Dios sobre Israel mismo, rebelde a su Dios y conculcador de la Ley divina, para venir a parar al juicio sobre los enemigos de Cristo representado en su Iglesia, que es el objeto principal de San Juan. Según esto el Apocalipsis abarca toda la lucha entre la Serpiente engañadora y la descendencia de la mujer, desde el principio, en el Paraíso, hasta la plena victoria sobre la Serpiente. Esta historia se resume en cuatro períodos: la lucha de los reinos paganos contra el pueblo de Dios, la lucha de los prevaricadores de Israel contra los fieles del Señor, la lucha contra la persona de Cristo, y la lucha con-

tra su Iglesia. Todo esto acabará con el aplastamiento de la cabeza de la Serpiente, por el descendiente de la mujer, Jesucristo.

Sentado este principio que nos parece evidente, llegamos al punto que nos ocupa. Después de la gran batalla de Harmagedón, en la cual perecen todos los enemigos de Cristo, representados, según la común sentencia, por la gran ciudad de Babilonia —el Imperio con sus aliados— sólo queda con vida el Dragón, que es encarcelado. A esto sigue el reino pacífico de Cristo y de sus Santos en la tierra por mil años.

#### b) EL REINO PACÍFICO DE CRISTO EN LA TIERRA

Para entender lo que esto significa volvamos la vista a los Profetas. Llevan estos impresa en su espíritu una doble idea: la justicia de Dios que, no pudiendo, tolerar el pecado, lo castiga con dureza. Los oráculos de los Profetas están llenos de amenazas, que Dios ejercerá de diversos modos, pero más especialmente por medio de la guerra. Esta justicia divina no se pone en acción sino estimulada por la injusticia humana. Pero en Dios con la justicia está la misericordia, que en sus relaciones con el hombre se muestra mayor que la justicia misma. Por esto los Profetas, después de haber lanzado los rayos de la justicia divina contra los pecadores, muestran el cielo sereno de la misericordia, y a la guerra sucede la paz, a la cautividad el rescate, a la desolación de la tierra su restauración y a la prevaricación la fiel observancia de la divina ley, fuente de todos los bienes. (Is. 9, 6 ss.; 52, 7 ss.; 49, 13 ss.; 54, 1 ss.; Jer. 32, 27 ss.; 33, 1 ss. Ez. 34, 12 ss.; 36, 33 ss.; 37, 13 ss.; Dan. 7, 23 ss.).

Ahora bien, San Juan nos ha pintado en una serie de cuadros la lucha, que supone grandes tribulaciones para los siervos de Dios. ¿No vendrá después de esta lucha la paz? Pues aquí la tenemos, y una paz que durará por mil años, mientras que la lucha había durado solos tres años y medio. Esta es la obra de Yavé, que castiga hasta la tercera y cuarta generación, pero que bendice hasta la milésima.

Pero alguno dirá que Jesús promete a sus fieles, a los que por amor de su nombre sufren, algo más que la paz de la tierra; les promete la paz del cielo, que es mejor. Perfectamente. Mas advirtamos que los Profetas suelen presentarnos el reino del Mesías en la tierra, en Jerusalén. El reino de los cielos, tal vez aparece sólo en Daniel 12, 1, donde se habla de la resurrección después de las persecuciones del Anticristo. Pues San Juan, que recuerda muy bien la sentencia de su Maestro, que deben cumplirse las Escrituras hasta la última tilde, nos ofrece este cuadro como una realización de lo que tantas veces han prometido los siervos de Dios.

Pero instará alguno. ¿Entonces habremos de volver al milenarismo, a lo menos a ese período de paz y prosperidad de la Iglesia, que defiende algún exégeta moderno? No hay necesidad de eso. El profeta nos ofrece aquí después de la guerra la paz, y la Historia de la Iglesia nos dice que ésta sufrió tres siglos de persecuciones, tres siglos en los que no era lícito llamarse cristiano, tres siglos en que hacer profesión de cristiano era verse amenazado con el despojo de los bienes y de la vida. Pero llegó el momento, precisamente en lo más álgido de la lucha, en que Dios tocó el corazón de un Príncipe, que concedió la paz a la Iglesia y colocó el antes aborrecido signo de la cruz sobre las águilas romanas. Desde aquella fecha el mundo experimentó un cambio radical. Por algo la Iglesia celebró el año 1913 el décimosexto centenario de la paz constantiniana. Llegada ésta, los mártires, que habían sido tratados como impíos, rebeldes y, a veces, hasta criminales, vienen a participar de los honores de su Señor, y sus sepulcros a ser honrados con suntuosas basílicas.

Todavía podrá objetar un conocedor de la Historia de la Iglesia, alegando la distancia que existe de una parte entre el doble cuadro que nos ofrece el profeta, del Dragón encadenado en el abismo y de Cristo reinando con sus Santos en la tierra, y de otra la Iglesia, siempre en lucha con los tres enemigos: el demonio, el mundo y la carne. No podemos disimular la fuerza de la objeción, pero creemos que la respuesta es fácil para quien conozca el estilo de la Escritura. Ese estilo es de ordinario muy ideal, sobre todo cuando se trata de pintar los días mesiánicos, en los cuales el pecado y el mal serán desterrados de la tierra, para que en ella reine sólo la justicia y con la justicia la plenitud de todos los bienes. Precisamente para traer a la verdad la mente de los doctores judíos, el Señor les propuso la parábola del campo sembrado de trigo y de cizaña. Los Padres, lo mismo que los oradores y poetas, que les han sucedido, no tienen otro modo de hablar cuando celebran el misterio de la Navidad del Señor, su Resurrección, etc.

Cuanto a la prisión del Diablo, el Salvador dice en el momento de empezar su pasión: "Ahora es el juicio del mundo; ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera, y si yo fuere exaltado de la tierra, todo lo traeré a mí" (Jn. 12, 31). Y San Juan, que nos cuenta la batalla, en que Satán con su ejército es vencido por Miguel y los suyos, es el mismo que nos pinta en seguida al Dragón lleno de rabia para perseguir a la Madre del Mesías y a su descendencia. Y San Pedro nos dice que el Diablo anda en torno nuestro como león rugiente buscando a quién devorar (I Pet. 5, 8).

Todavía podemos añadir la explicación teológica de este misterio. Entre los efectos de la Pasión de Cristo pone Santo Tomás el habernos

librado del poder del Diablo. Para probarlo alega las palabras antes citadas de San Juan, y a la objeción que presenta la realidad de las continuas tentaciones del Diablo, contesta el Angélico que contra ellas tiene preparado el hombre un remedio en la Pasión de Cristo (III, q. 49, a. 2). Cuando se trata de expresar las cosas espirituales es imposible emplear un lenguaje matemático.

Esta respuesta del Santo Doctor nos prepara también para entender el sentido de ese reino de Cristo y de la prisión del Dragón. Los santos Padres, inspirados en la Escritura, consideraban el culto de los ídolos como el culto del mismo Diablo. Pues la victoria sobre el paganismo romano, en el cual el Diablo era oficialmente venerado y, en virtud de esta veneración, perseguía a los adoradores de Cristo, es una grande victoria sobre el Diablo, el cual ya no podrá hacer la guerra que antes hacía. En cambio, Cristo, que era perseguido en sus fieles, es ahora honrado y en honor suyo se consagran los templos de los antiguos dioses.

Entrando más adentro, el reino de Cristo no es más que su reino sobre las almas, a las que santifica con su gracia, que es vida eterna, y a las que comunica la paz, aquella paz, que el mundo no puede dar. De ella gozan los fieles de Cristo aun en medio de las persecuciones, fortalecidos con la esperanza del cielo, según las palabras del mismo Salvador, en que promete a los suyos el centuplo, ahora en este tiempo, en casas, hermanos, hermanas, madres e hijos y campos con persecuciones y la vida eterna en el siglo venidero. ¿Cómo realiza el Señor esta tan categórica promesa? No vemos otra vía que la de la caridad fraterna, la cual hace comunes las cosas de los que de verdad se aman. "Amicorum omnia sunt communia", decían ya los antiguos filósofos.

¿Cuánto durará este reino? Mil años dice el profeta. Nadie tomará esta cifra en sentido matemático. Los Profetas, cuando hablan de la paz mesiánica, no le ponen término alguno. Tendría poca gracia que un reino, tan deseado y esperado como el del Mesías, había de durar los años de un rey cualquiera, aunque sea los de David o Salomón, que reinaron toda una generación de cuarenta años. El Niño, cuyo nacimiento predice Isaías, el maravilloso Consejero, Dios fuerte, Padre Sempiterno, Príncipe de la paz, traerá una paz ilimitada y consolidará el trono de David desde ahora para siempre (9, 6 ss.). Y por Jeremías dice Yavé que su alianza con David, la alianza mesiánica, será tan duradera como la alianza con el día y con la noche (33, 19 ss.). Y en el salmo 72, 5 se pide que el reino del Mesías viva, mientras perdure el sol, mientras permanezca la luna, de generación en generación. Tal es el pensamiento de todos los Profetas. Pues, si se comparan los mil años con los tres y medio que duraron las luchas con el Dragón, se forma uno la idea de una duración que no tiene término.

## CONCLUSION

Pero tanto el Salvador como San Pablo nos hablan de una lucha más fiera en los últimos días del mundo. Dice el Salvador, que serán aquellos días como no los hubo desde el principio del mundo, y que, por amor de los elegidos, se abreviarán (Mt. 24, 22). Y San Pablo asegura que, antes de la segunda venida del Señor, vendrá la apostasía y se manifestará el hombre de la iniquidad, el hijo de la perdición, que se opone y se alza contra todo lo que se dice Dios (II Tes. 2, 3 ss.). Pues, respondiendo a estos vaticinios, nuestro profeta nos presenta a Satanás, otra vez suelto, organizando las huestes, que siempre las tuvo en el mundo, para hacer de nuevo la guerra a Cristo. Pero fuego bajado del cielo aniquilará el ejército de Satanás y entonces habrá llegado el momento de la victoria definitiva sobre el Príncipe de este mundo, el día de la resurrección y del juicio final, en que el Señor dará a cada uno según sus obras. El Diablo, con todos sus secuaces, será arrojado al abismo y los fieles de Cristo entrarán a formar la ciudadanía de la Jerusalén celestial.



# INDICES

- I. — Analítico de los estudios.
- II. — De personas citadas.
- III. — General del volumen.



# INDICE ANALITICO DE LOS ESTUDIOS

## I. LA ESCATOLOGÍA INDIVIDUAL NEOTESTAMENTARIA A LA LUZ DE LAS IDEAS EN LOS TIEMPOS APOSTÓLICOS

<b>Antropología subyacente en los conceptos neotestamentarios relacionados con la Escatología individual, por el R. R. José Alonso, S. J. . . . .</b>	<b>5-47</b>
I. — Preliminares . . . . .	7-13
1. — Explicación del título y división del trabajo . . . . .	7-8
2. — Antropología de la Filosofía griega . . . . .	8-9
3. — Sucinta idea de la Antropología Veterotestamentaria.	10-12
1. Pensamiento bíblico semítico . . . . .	10-11
2. Pensamiento bíblico de contactos helenísticos.	11-12
4. — Comparación entre la mentalidad judía y la mentalidad helénica sobre la inmortalidad . . . . .	12-13
II. — Antropología en el N. T. fuera de San Pablo . . . . .	13-15
III. — Conceptos antropológicos en San Pablo . . . . .	15-46
Antropología de San Pablo en la fase terrena.	
1. El concepto de "Soma" en San Pablo . . . . .	15-21
A) Soma designando el cuerpo en cuanto contradictivo del alma y del espíritu . . . . .	15-16
B) Soma designando a todo el hombre o a toda la persona . . . . .	16-19
a) Textos . . . . .	16-17
b) Distinción entre soma y persona . . . . .	18-19

C) Contactos de esta antropología paulina con otras antropologías . . . . .	19-21
1. — Textos de aparente coincidencia . . . . .	19-20
2. — Textos coincidentes con el helenismo. . . . .	21
3. — Textos de positivo influjo helenístico aunque diversamente matizados . . . . .	21
2. Concepto de Sarx en San Pablo . . . . .	21-28
A) Significado físico de Sarx . . . . .	21-23
B) Sentido de Sarx englobando la esfera de lo terreno-natural . . . . .	23-25
C) Sentido moral de Sarx . . . . .	25-28
3. “Psyjé” y “Pneuma” y otras expresiones afines en la Antropología paulina . . . . .	28-36
1. — El “Nous” . . . . .	28-29
2. — El “hombre interior” (éso ánzropos) . . . . .	29
3. — Psyjé . . . . .	30-31
4. — Pneuma . . . . .	31-34
Coincidencias con psyjé . . . . .	32
Diferencia de psyjé . . . . .	33-34
5. — ¿Tricotomía en 1 Thes. 5, 23? . . . . .	34-36
4. El hombre en la esfera de la Sarx y del Pneuma . . . . .	36-38
Estructura ontológica del hombre después de la muerte, según San Pablo.	
1. El alma separada después de la muerte . . . . .	38-43
A) Textos de influencia semítica . . . . .	39-40
B) Textos de influencia helenística . . . . .	40-41
a) II Cor. 4, 7-5, 10 . . . . .	40-41
b) Fil. 1, 21 . . . . .	41
C) Las nuevas perspectivas . . . . .	41-43
2. El Cuerpo resucitado . . . . .	43-46
1. — Los textos . . . . .	43
2. — El significado de cuerpo pneumático . . . . .	43-44
3. — Determinación de la dependencia literaria . . . . .	44-45
4. — La significación de la palabra pneumático . . . . .	45-46
IV <sub>3</sub> . — Indicaciones sobre la evolución posterior de la antropología. . . . .	46-47

<b>Indicaciones temporales en la escatología</b> , por el R. P. José Goitia, O. F. M. . . . .	49-84
Introducción . . . . .	51-53
I. — Terminología rabínica y neo-testamentaria . . . . .	53-58
1. Terminología concerniente al $\text{סְׁפָרַיִם-אֵלֶּיךָ}$ en cuanto dichos términos se refieren al siglo presente, al mundo actual . . . . .	54-57
a) La célebre y tan citada fórmula: “este siglo, este mundo” . . . . .	54-55
b) Las fórmulas diversas en su enunciado . . . . .	55
1) Señor del siglo, del mundo . . . . .	55
2) Rey del mundo, del siglo . . . . .	55
3) Dios del mundo, del siglo . . . . .	55
c) Las fórmulas que contienen el $\text{סְׁפָרַיִם}$ en plural . . . . .	55-57
1) Señor de los siglos, mundos — de todos los siglos, mundos . . . . .	55
2) Fortaleza de los mundos, de los siglos. . . . .	55
3) Fuerte de los siglos, de los mundos. . . . .	56
4) Rey de los mundos, de los siglos . . . . .	56
1. Libro de Henoch . . . . .	56
2. Libro IV de Esdras . . . . .	56
3. Apocalipsis de Baruch . . . . .	57
2. Terminología concerniente al $\text{סְׁפָרַיִם-אֵלֶּיךָ}$ en cuanto dichos términos se refieren al siglo futuro, al mundo que ha de venir . . . . .	57-58
a) La fórmula clásica que se contrapone al $\text{הָעוֹלָם הַבָּא}$ para indicar “el mundo, el siglo futuro” . . . . .	57
b) La fórmula estrictamente correlativa a la clásica para indicar “el mundo, el siglo presente” . . . . .	57-58
c) La fórmula, igualmente aramea . . . . .	58
d) La expresión, no muy frecuente . . . . .	58
e) La expresión rica de contenido doctrinal. . . . .	58
1) Libro IV de Esdras . . . . .	58
2) Apocalipsis de Baruch . . . . .	58

II. — Contenido doctrinal . . . . .	59-78
1. Concepción fundamental del עולם-אלון . . . . .	59-65
Expresiones técnicas de la filosofía griega en orden a nuestro tema . . . . .	60-61
1) La filosofía griega antigua . . . . .	60
2) Platón . . . . .	60-61
3) Aristóteles . . . . .	61
4) Filón de Alejandría . . . . .	61
Concepción rabínica de עולם . . . . .	61-78
1) Testimonios rabínicos sobre la existencia de los dos עולם . . . . .	61-65
a) Entre los testimonios que preceden al año 70 p. C. . . . .	62-63
b) Entre los testimonios tras el año 70 p. C. . . . .	63-65
2) Doctrina que radica en la concepción de los dos . . . . .	65-67
a) Valor espacial del עולם . . . . .	66
b) Valor temporal del עולם . . . . .	66-67
2. Doctrina de la eternidad y עולם-אלון . . . . .	67-78
1.º Relación de Jahwe con el pueblo de Israel . . . . .	70-71
2.º La idea mesiánica y el pueblo de Israel . . . . .	71-73
3.º Expresiones rabínicas sobre la vida futura . . . . .	73-74
4.º De la oposición fundamental entre el עולם pre- sente y futuro . . . . .	75
5.º Las expresiones plurales . . . . .	75-78
Excursos . . . . .	78-83
Excursus I . . . . .	78-82
La literatura apocalíptica . . . . .	78-82
Excursus II . . . . .	82-83
Aplicación al Nuevo Testamento . . . . .	82-83
Conclusión . . . . .	83-84

<b>La discriminación y retribución inmediatas después de la muerte.</b> (Precisiones neotestamentarias y de la literatura judía contemporánea), por el Dr. D. Jesús Díaz, Pbro. ...	85-158
Introducción ... ..	87-88
I. — Parábola del rico Epulón y Lázaro (Lc. 16, 19-31) ... ..	88-100
1. Cuerpo doctrinal de la parábola ... ..	88-90
2. Enseñanzas del Judaísmo contemporáneo ... ..	90-97
3. ¿Citación o aprobación de las ideas judías contemporáneas? ... ..	97-98
4. Otros textos evangélicos ... ..	98-100
II. — El tema “Estar con Cristo” referido a la etapa ultraterrena inmediata del hombre ... ..	100-122
1) El texto de Lc. 23, 43 ... ..	100-102
2) Textos de San Pablo: II C. 5, 1-10; Fil. 1, 21-23 ... ..	102-123
a) II C. 5, 1-10 ... ..	102-111
b) Fil. 1, 21-23 ... ..	111-117
c) Πρὸς τὸν Κύριον - Σὺν Χριστῷ ... ..	117-123
1. Ἐνδημηῆσαι πρὸς τὸν Κύριον ... ..	118
2. Σὺν Χριστῷ εἶναι ... ..	118-123
a) En el A. T. ... ..	119
b) En el N. T. ... ..	119-123
III. — El tema “Estar con Cristo” en la escatología apocalíptica y en la doctrina sobre la retribución ultraterrena inmediata. ... ..	123-156
1. Teorías propuestas ... ..	124-129
2. Composición escatológica ... ..	129-142
1) Ausencia de conceptismo helénico ... ..	130-135
2) Presencia de temas judíos ... ..	135-142
3. Origen próximo de la doctrina catabática en San Pablo ... ..	142-156
1) Dos temas centrales en la teología paulina. ... ..	144-150
2) El eón presente y el eón futuro ... ..	150-151
3) Ap. 6, 9-11 y la dimensión temporal del eón presente ... ..	152-154
4) Virtualidades catabáticas del N. T. ... ..	154-156
Conclusiones ... ..	156-157

<b>El cielo y el infierno a la luz de las ideas judías en el primer siglo de nuestra era, por el R. P. F. Javier Caubet, SS. CC.</b>	159-185
Introducción: Fuentes: Cronología . . . . .	161-163
I. — Cielo . . . . .	163-175
1. Cielo, Paraíso, Gan 'Eden . . . . .	164-167
2. ¿Dónde se halla? . . . . .	167-169
3. Vida de los Bienaventurados en el Jardín de 'Eden . . . . .	169-171
4. Visión de Dios y de Cristo en el Nuevo Testamento y en la literatura judía . . . . .	171-174
5. "In domo patris mei mansiones multae sunt" (Job. 14, 2) . . . . .	174-175
II. — Infierno . . . . .	175-185
1. La Gehenna . . . . .	175-177
2. Qué entendían los judíos del primer siglo con la palabra gehenna . . . . .	177-178
3. Gehenna temporal y purificadora . . . . .	178-180
4. Castigos de los condenados. El fuego de la Gehenna. . . . .	180-184
Conclusión . . . . .	184-185
<b>Doctrina del Nuevo Testamento y del judaísmo contemporáneo sobre la remisión de los pecados más allá de la muerte, por el R. P. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. Cap.</b>	187-224
Introducción . . . . .	189
I. — Precisiones y opiniones dentro de la teología católica . . . . .	190-192
II. — La remisión escatológica de los pecados en el judaísmo contemporáneo de Cristo . . . . .	192-212
a) Mirada general sobre el judaísmo . . . . .	192-196
b) La remisión escatológica en los Evangelios, Apóstoles y literatura extracanonica . . . . .	196-208
1. Evangelios . . . . .	196-198
2. Escritos apostólicos . . . . .	198-200
3. Literatura extracanonica . . . . .	200-208
c) Imposibilidad de conversión en la ultratumba . . . . .	208-212

III. — Textos del Nuevo Testamento que parecen tener relación con la remisión escatológica de los pecados . . . . .	213-223
a) Texto de Mateo 12, 31 s. . . . .	213-223
Texto . . . . .	213-214
Exégesis . . . . .	214-217
b) Texto de I Cor. 3, 11-15 . . . . .	217-220
c) I Cor. 15, 29 . . . . .	220-222
d) Otros textos . . . . .	222-223
Conclusión . . . . .	223-224

II. OTROS ESTUDIOS

<b>La perspectiva escatológica, por el R. P. José Ramos García, C. M. F.</b> . . . . .	227-272
--	---------

Introducción . . . . .	229-232
------------------------	---------

I. — Estampa del reino mesiano . . . . .	232-250
1. El sistema teológico y el bíblico . . . . .	232-234
2. Los dos aspectos del juicio universal . . . . .	234-236
3. El carácter social del juicio universal . . . . .	236-237
4. El misterio de la iniquidad . . . . .	237-239
5. El aherrojamiento de Satán . . . . .	240-242
6. El reinado de Cristo con sus santos . . . . .	242-243
7. Las dos resurrecciones . . . . .	243-246
8. Presencia de los resucitados en el reino . . . . .	246-248

Conclusión de la primera parte . . . . .	248-250
--	---------

II. — La presencia de Israel en el reino mesiano . . . . .	250-272
1. La solución histórica . . . . .	250-251
2. La solución alegórica . . . . .	252-253
3. La solución homológica . . . . .	253-255
4. La solución sincrética . . . . .	255-256
5. La solución escatológica . . . . .	256-257
6. La teoría antioquena . . . . .	257-259
7. Los artífices de la restauración . . . . .	259-260

8. El tsémah y el pontífice ... .. .	260-263
9. La gesta del tsémah en las profecías ... .. .	263-266
10. Los testigos de Cristo contra el anticristo ... .. .	266-268
11. La misión particular de Elías en la Escritura ... .. .	268-271
Conclusión de la segunda parte ... .. .	271-272
 <b>Preguntas nuevas acerca de la inspiración, por el R. P. Luis Alonso Schökel, S. J. ... .. .</b>	
	273-290
Introducción ... .. .	275
I. — El método positivo ... .. .	276-277
II. — La inspiración sucesiva ... .. .	277-279
III. — La inspiración de la tradición de los LXX ... .. .	279-280
IV. — Inspiración y lenguaje ... .. .	280-284
V. — Inspiración y creación literaria ... .. .	284-290
 <b>Las asambleas culturales en las epístolas de la cautividad, por el M. I. Sr. D. José María González Ruiz, Pbro. ... .. .</b>	
	291-306
Introducción ... .. .	293-294
I. — La asamblea como “proskarteresis” y “vigilia” (Col. 4, 2-3; Ef. 6, 18-20) ... .. .	295-296
II. — La asamblea cultural, generadora de la unidad eclesiástica (Fil. 4, 5-17; Col. 3, 15-17; 4, 2-3) ... .. .	296-300
III. — Una doble meta que lograr en las asambleas ... .. .	300-301
1. El predominio de la Acción de Gracias sobre la exhortación (Ef. 5, 2-4) ... .. .	300-301
2. La embriaguez según el Espíritu Santo (Ef. 5, 18-20). ... .. .	301
IV. — La Asamblea en función de la Iglesia ... .. .	302-306
1. La Iglesia, construída en Templo (Ef. 2, 21) ... .. .	302-303
2. La culminación escatológica de la Iglesia en la gran Liturgia celestial (Ef. 1, 6. 12, 14) ... .. .	304-306

¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan? Los himnos cristológicos de la Iglesia primitiva y el prólogo del IV Evangelio (Jn., 1, 1-18), por el R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap. . . . .	307-396
Introducción . . . . .	309-311
I. — Los himnos cristológicos contenidos en los escritos paulinos. . . . .	311-347
1. Existencia de himnos a Cristo en la época apostólica. . . . .	311-315
2. Análisis temático y literario de los himnos a Cristo contenidos en los escritos paulinos . . . . .	315-347
a) Fil. 2, 6-11 . . . . .	315-327
b) Col. 1, 15-20 . . . . .	327-338
c) 1 Tim. 3, 16 . . . . .	338-343
d) Hebr. 1, 2-4 . . . . .	343-347
II. — ¿Son los himnos cristológicos de la Iglesia primitiva un género poético nuevo? . . . . .	347-356
1. Observaciones generales . . . . .	347-352
2. Resumen esquemático de la estructura y de la forma literaria de estos himnos . . . . .	352-356
a) En cuanto al tema . . . . .	355-356
b) En cuanto a la expresión literaria . . . . .	356
III. — Aplicaciones al prólogo de San Juan . . . . .	356-396
1. Estado de la cuestión . . . . .	356-360
2. Estructura temática del Prólogo . . . . .	360-380
a) Idea central del Prólogo y procedimiento mental de San Juan . . . . .	360-366
b) Nuestra distribución temática del prólogo como himno a Cristo . . . . .	366-380
3. Forma literaria del Prólogo como himno . . . . .	380-395
a) Observaciones generales sobre la forma literaria del Prólogo . . . . .	380-383
b) Determinación concreta de la forma literaria del Prólogo como himno . . . . .	383-387
c) Versículos del Prólogo no pertenecientes a su primera redacción como himno a Cristo . . . . .	387-395
Conclusión . . . . .	395-396

<b>El Milenio (Apoc. XX, 1-6), por el R. P. Alberto Colunga, O. P.</b>	<b>397-407</b>
Introducción . . . . .	399-400
Texto del Apocalipsis . . . . .	400
La Exégesis dada . . . . .	400-401
La exégesis aceptable . . . . .	401-406
<i>a)</i> El autor y el plan de su obra . . . . .	401-404
<i>b)</i> El reino pacífico de Cristo en la tierra . . . . .	404-406
Conclusión . . . . .	407

## INDICE DE PERSONAS CITADAS

(Los números indican las páginas del volumen)

- Agustín (S.), 36, 47, 401, 403.  
 Alonso, J., 5.  
 Alonso Schökel, L., 273.  
 Allo, E., 104, 105, 106, 110, 126, 127,  
 133, 145, 147, 153, 155, 183, 293,  
 363, 385.  
 Ambrosiaster, 153.  
 Ambrosio (S.), 89, 101.  
 Amiot, F., 110, 146, 155.  
 Antioco IV Epifanes, 195.  
 Apolinar, 246.  
 Aquiba, Rabbi, 64, 71, 173, 179, 181,  
 204, 207, 208, 211, 212.  
 Aristóteles, 36, 47, 61.  
 Armagedon, 242.  
 Arza, A., 318.  
 Atanasio (S.), 379.  
 Augusto, 203.  
 Ausejo, S. de, 307, 335.  
 Auvray, 279.
- Baldensperger, 359.  
 Bally, 281.  
 Bar Kokeba, 179.  
 Barth, K., 77, 78.  
 Batiffol, P., 341, 349, 357.  
 Bea, A., 10, 46, 277, 280.  
 Behm, J., 29, 304.
- Belarmino, 222, 223.  
 Ben Azzay, 182.  
 Benoit, P., 12, 20, 278, 279, 318.  
 Berak, 101.  
 Bernard, J. H., 313, 359, 379.  
 Boismard, M. E., 359, 380, 381, 382,  
 383, 385, 395.  
 Bonnard, P., 320, 323, 327.  
 Bonsirven, J., 12, 14, 52, 62, 93, 94,  
 95, 96, 101, 134, 140, 142, 150, 151,  
 153, 163, 201, 202, 203, 204, 206,  
 207, 208, 211, 212, 213, 220, 286,  
 293, 373, 374.  
 Bonwetsch, G. N., 162.  
 Bover, J. M., 215, 281, 283, 364, 383.  
 Braun, F. M., 14, 368, 392.  
 Buber, S., 170.  
 Büchsel, F., 35, 115.  
 Buenaventura (S.), 191.  
 Bühler, K., 284.  
 Bultmann, R., 15, 17, 18, 28, 35, 38,  
 90, 133, 149, 359, 360, 383, 384, 387.  
 Burney, 359.  
 Burrows, M., 169.  
 Buzy, 363, 364.
- Cadoc, Rabbi, 64.  
 Caligula, 52.

- Cantera, F., 364.  
 Carrouges, M., 184  
 Cassirer, 281.  
 Castel S. Pietro, T., 342.  
 Caubet, F. J., 159.  
 Cerfaux, L., 294, 313, 314, 318, 321,  
 322, 327, 328, 332, 344, 353, 362.  
 Cerinto, 246.  
 Cicerón, 41, 108, 116, 118, 128, 137,  
 288.  
 Cipriano.  
 Cirilo Alejandrino (S.), 89.  
 Clamer, 104.  
 Claudiano, 286.  
 Clemen, 126.  
 Clemente (S.), 210.  
 Clemente Alejandrino, 89, 352, 354,  
 399.  
 Clemente Romano (S.), 321, 324.  
 Colunga, A., 325, 397.  
 Cone, 126.  
 Congar, Y., 217.  
 Crampon, 104.  
 Cryer, 359.  
 Cullmann, O., 69, 83, 147, 149, 153,  
 296, 311, 347.  
 Curtius, E. R., 284.  
  
 Chainé, J., 156, 175.  
 Charles, R. H., 122, 161, 163.  
 Charlier, 278.  
 Charne, A., 377.  
  
 Danby, H., 179.  
 Davies, W. D., 131, 132, 151.  
 Deissmann, A., 120, 349.  
 Delcor, M., 12, 122, 152.  
 Demócrita, 140.  
 Descamps, A., 340, 342.  
 Dewailly, 34.  
 Díaz, J., 85.  
 Dibelius, M., 125.  
 Dobschutz, E. von, 34.  
 Dodd, C. H., 385.  
 Domiciano, 401.  
  
 Dorado, G., 360, 361.  
 Dupont, J., 21, 39, 40, 41, 42, 43, 45,  
 101, 104, 107, 108, 110, 111, 117,  
 118, 119, 120, 124, 127, 128, 129,  
 132, 133, 135, 136, 137, 145, 167,  
 361, 362, 377.  
 Durand, A., 217.  
 Durrewell, X., 37.  
  
 Egli, 287.  
 Ekkehart, 285, 286.  
 Eleázar, Rabbi, 171.  
 Eleázar ben Azarija, Rabbi, 64.  
 Eleázar de Modin, 64, 72, 208, 212.  
 Eliézer ben Hyrkanos, Rabbi, 62, 64,  
 74, 76, 82, 172, 211, 212.  
 Epicteto, 113, 114, 116, 118, 147.  
 Eppel, 94.  
 Estaqui, 286.  
 Esteban Diácono, 198.  
 Esteban (S.), 134, 355.  
 Eusebio de Cesarea, 312, 313, 358, 399.  
  
 Faccio, H., 360.  
 Feine, P., 98, 102.  
 Festugière, A. M., 9, 35.  
 Feuillet, A., 320, 323, 324.  
 Filón de Alejandría, 9, 36, 44, 45, 46,  
 61, 108, 116, 140, 163, 166, 196, 204.  
 Filson Floyd, F., 104, 148, 154, 353.  
 Flavio Josefo, 166, 182, 204.  
 Foschini, B., 221.  
 Francisco de Sales (S.), 36.  
 Frey, J. B., 96, 106, 109, 121, 163,  
 203, 215.  
 Fuenterrabía, F. de, 187.  
  
 Gächter, 359, 382, 383, 389, 390, 391,  
 393, 394.  
 Garofalo, S., 219, 343.  
 Ganzenmüller, W., 286.  
 Geffeken, J., 162.  
 Goguel, M., 12, 125, 139, 142, 143, 144,  
 147, 148, 151, 368.  
 Goitia, J., 49.

- González Ruiz, J. M., 291, 294, 305, 319, 323, 325, 327, 330, 332, 339.  
 Gregorio (S.), 5, 269, 280.  
 Gregorio de Nisa (S.), 47.  
 Gressmann, H., 90, 91.  
 Grundmann, W., 41, 106.  
 Gry, L., 162, 181.  
 Guntermann, F., 128.
- Hadas, M., 162.  
 Harnack, A., 357.  
 Heidegger, 38.  
 Henry, P., 318, 319, 320, 323, 324.  
 Hering, J., 155.  
 Hérís, Ch. V., 184.  
 Hesiodo, 286.  
 Hillel, 64, 211, 215.  
 Hipias el Grande, 114.  
 Hipólito (S.), 9, 12, 246.  
 Holtzmann, H. J., 125, 126, 153.  
 Holzmeister, U., 210, 211, 364, 365.  
 Homero, 286.  
 Höpel, P. H., 195.  
 Hoskyns, E. C., 385.  
 Huby, J., 219, 337.  
 Humboldt, G. de, 281, 283.
- Ignacio (S.), 373.  
 Ireneo (S.), 9, 175, 246, 330, 331, 337, 350, 351, 379, 396.  
 Isidoro (S.), 286.
- Jacomo, V., 104, 219.  
 James, M. Rh., 91.  
 Jehosua, Rabbi, 64.  
 Jenofonte, 113.  
 Jeremías, J., 359.  
 Jerónimo (S.), 269, 399.  
 José el Galileo, Rabbi, 73.  
 José ben Halaphta, Rabbi, 64.  
 Josefo, 163.  
 Joüon, P., 97.  
 Journet, Ch., 191.  
 Juan Crisóstomo (S.), 89, 379.  
 Julio César Escaligero, 286.
- Justamón, A., 125.  
 Justino (S.), 210, 246, 312, 350, 373, 399.
- Kaibel, G., 118.  
 Kainz, F., 281, 290.  
 Kasemann, E., 15.  
 Kirche, C., 311, 352.  
 Kittel, 97, 379.  
 Kmosko, M., 162.  
 Knabenbauer, 215.  
 Knox, W., 128, 135.  
 Kümmel, W. G., 15, 110, 137.  
 Kurfess, A., 162.
- Lactancio, 246.  
 Labourt, 341, 349.  
 Lagrange, M. J., 89, 90, 98, 99, 101, 130, 150, 156, 163, 214, 363, 364, 381, 388.  
 Lambert, G., 167.  
 Leal, J., 361.  
 Lebreton, 20.  
 Leclercq, H., 312.  
 Leisegang, H., 213.  
 Lemmonyer, A., 213, 214.  
 León XIII, 240.  
 Lercher, L., 190, 191.  
 Liddell-Scott, 14.  
 Lietzmann, H., 104, 137, 293.  
 Lods, A., 109, 162, 163.  
 Lohmeyer, E., 119, 318, 332.  
 Leisy, A., 126, 144, 147, 359.  
 Lowth, 353, 395.  
 Luciano, 115.  
 Lund, N. W., 380, 381, 383.
- Maldonado, J. de, 361.  
 Malévez, L., 15, 37, 38.  
 Many, 214.  
 Marco Aurelio, 108.  
 Marmorstein, 90.  
 Marty, J., 311, 313.  
 Masson, Ch., 328, 332, 335, 359, 384.  
 Mehl-Koehnlein, 15.

- Meinertz, M., 279.  
 Melitón de Sardes, 355.  
 Menéndez Pidal, R., 284.  
 Menoud, H., 12, 359.  
 Menoud, Ph. M., 131, 149.  
 Mercati, Card., 152.  
 Meyer, W., 162.  
 Michel, A., 184, 215, 223, 302.  
 Mollat, D., 111.  
 Monobazus, Rey, 63.  
 Montano, 246.  
 Mowinkel, S., 161.  
 Muñoz Iglesias, S., 379.  
 Musche, W., 285.  
  
 Nácar, E., 325.  
 Nehorai, R., 96.  
 Nepote, 244, 246.  
 Nerón, 401.  
  
 Orígenes, 280, 312, 399.  
 Osty, 104.  
 Ovidio, 286.  
  
 Papías, 399.  
 Pascual, Bartolomé, 339.  
 Paulhan, 281.  
 Pauly, 349, 351.  
 Pautrel, Ray, 100.  
 Pea, 207.  
 Pedersen, J., 10.  
 Pedro de Pisa, 286.  
 Percy, E., 350.  
 Pfeleiderer, 126.  
 Philippeau, H. R., 200.  
 Piatti, T., 353.  
 Pidoux, G., 10.  
 Pincherle, A., 162.  
 Pirot, J., 88, 90, 100, 104.  
 Pío XII, 276, 290.  
 Platón, 8, 20, 29, 36, 41, 47, 61, 66,  
 68, 106, 107, 114, 128, 129, 138, 140,  
 147, 196, 288.  
 Plinio, C., 294, 311, 312.  
 Ploeg, J. Van der, 121.  
  
 Plotino, 29, 147.  
 Plummer, A., 131.  
 Plutareo, 36, 41, 108, 115.  
 Polibio, 113.  
 Policarpo (S.), 397.  
 Porzig, 281.  
 Prat, F., 15, 35, 105.  
 Preisker, H., 305.  
  
 Rab., 170, 171.  
 Ramos García, J., 227.  
 Raney, 359.  
 Reuss, 126.  
 Révész, 281.  
 Riesenfeld, H., 148.  
 Rigaux, B., 183.  
 Righetti, M., 200.  
 Robinson, J. A. T., 10, 15, 18, 27, 28.  
 Rowley, H. H., 163.  
 Ruiz Bueno, D., 358, 373.  
 Ruchstuhl, E., 359, 360, 390.  
 Russ, O., 104.  
 Ryder Smit, C., 10, 15.  
 Rzach, A., 176.  
  
 Sabatier, A., 144.  
 Sabbethay, Rabbi, 170.  
 Sagüés, J. F., 190, 191, 194.  
 Salmond, S. D. F., 131, 134.  
 Sammay, 178.  
 Samuel, Rabbi, 71, 212.  
 Sasse, H., 65, 76, 77.  
 Saussure, 281.  
 Schammai, 63, 211.  
 Schildenberger, 281.  
 Schmiedel, 126.  
 Schmitt, J., 327, 348.  
 Schürer, E., 9, 52, 56.  
 Schweitzer, A., 112, 133, 125.  
 Séneca, 36, 108, 118, 128, 137, 140, 286.  
 Simeón, R., 62.  
 Simeón ben Jochai, Rabbi, 64.  
 Simeón ben Schatach, 63.  
 Simón, 360, 361.  
 Simón, M., 139.

- Simón b. Azzay, Rabbi, 172.  
 Simón de Temán, Rabbi, 173.  
 Simplicio, 114.  
 Sócrates, 60, 106, 107, 113, 114, 115, 118, 135.  
 Sófocles, 113.  
 Sommer, A., 167.  
 Spadafora, Fr., 110.  
 Spieq, C., 34, 46, 183, 184, 323, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 349, 351, 369, 381.  
 Staab, K., 35.  
 Stauffer, E., 102, 156.  
 Stenzel, 281.  
 Stewart, O. F. Salmond, 98.  
 Strack, H. L., 163.  
 Strack-Billerbeck, 59, 88, 92, 153, 173, 176, 207, 208, 211, 212, 215.  
 Sukenik, E. L., 166.  
  
 Tanh, 96.  
 Tarphon, Rabbi, 64.  
 Teichmann, 126.  
 Tertuliano, 9, 89, 246, 312, 315.  
 Tiberio, 52.  
 Tillmann, 359.  
 Tischendorf, C., 162.  
 Tisserant, E., 168.  
 Toledo, Card., 361.  
 Tomás (S.), 164, 278, 405, 406.  
 Tondelli, L., 341, 357, 359.  
 Toussaint, 110.  
 Touzard, 12.  
 Trajano, 294, 311.  
 Trifón, 399.  
 Tuya, M. de, 289.  
  
 Ubbink, J. Th., 124.  
 Urbano, 281.  
  
 Vaecari, 270.  
 Vaillant, A., 162.  
 Valverde, J. M., 283.  
 Verdeke, G., 9, 45.  
 Vermés, G., 132, 167.  
 Vilar, V., 175.  
 Vogel, De, 140.  
 Volz, P., 110, 163, 201, 204.  
  
 Walker, H. H., 380, 382.  
 Walzel, O., 283.  
 Wallace, D. H., 161.  
 Warren, A., 285.  
 Wekriili, M., 282, 285.  
 Weisgerber, 281, 283.  
 Weiss, J., 359.  
 Wellek, R., 285.  
 Wendland, Heinz Dietrich, 104.  
 Wermer, E., 313, 354.  
 Wernle, 155.  
 Wetstein, J. J., 113.  
 Weyns, N. I., 276, 277, 280.  
 Wheeles, Robinson, 10, 35.  
 Wikenhauser, A., 359, 361.  
 Wilamowitz, U. von, 118.  
 Wilson, W. E., 127.  
 Windisch, 126, 132.  
 Wissowa, 349, 351.  
  
 Yohanán ben Nuri, 207, 211.  
 Yohanán B. Zakkai, Rabbán, 98, 169, 170, 177, 178, 211, 212.  
 Yudan ben El ai, Rabbi, 170.  
  
 Zahn, Th., 88, 100, 396.  
 Zenon de Cittio, 46.  
 Zorell, F., 219, 221, 295, 372.  
 Zósimo, 118, 147.  
 Zuntz, G., 354, 355.



### III

## INDICE GENERAL DEL VOLUMEN

LA ESCATOLOGÍA INDIVIDUAL NEOTESTAMENTARIA A LA LUZ DE LAS IDEAS EN LOS TIEMPOS APOSTÓLICOS . . . . .	5-224
<i>Antropología subyacente en los conceptos neotestamentarios relacionados con la Escatología individual</i> , por el R. P. José Alonso, S. J.	4-47
<i>Indicaciones temporales en la escatología</i> , por el R. P. José Goitia, O. F. M. . . . .	49-84
<i>La discriminación y retribución inmediatas después de la muerte. (Precisiones neotestamentarias y de la literatura judía contemporánea)</i> , por el Dr. D. Jesús Díaz, Pbro. . . . .	85-158
<i>El cielo y el infierno a la luz de las ideas judías en el primer siglo de nuestra era</i> , por el R. P. F. Javier Caubet, SS. CC. . . . .	159-186
<i>Doctrina del Nuevo Testamento y del judaísmo contemporáneo sobre la remisión de los pecados más allá de la muerte</i> , por el R. P. Felipe de Fuenterrabía, O. F. M. Cap. . . . .	187-224
OTROS ESTUDIOS . . . . .	227-407
<i>La perspectiva escatológica</i> , por el R. P. José Ramos García, C. M. F.	227-272
<i>Preguntas nuevas acerca de la inspiración</i> , por el R. P. Luis Alonso Schökel, S. J. . . . .	272-290
<i>Las asambleas culturales en las epístolas de la cautividad</i> , por el M. I. Sr. D. José María González Ruiz, Pbro. . . . .	291-306

<i>¿Es un himno a Cristo el prólogo de San Juan?</i> Los himnos cristológicos de la Iglesia primitiva y el prólogo del IV Evangelio (Jn., 1, 1-18), por el R. P. Serafín de Ausejo, O. F. M. Cap.	307-396
<i>El Milenio</i> (Apoc. XX, 1-6), por el R. P. Alberto Colunga, O. P.	397-407
INDICES . . . . .	409
I. — Analítico de los estudios . . . . .	411
1. La Escatología individual neotestamentaria a la luz de las ideas en los tiempos apostólicos . . . . .	411
2. Otros estudios . . . . .	417
II. — De personas citadas . . . . .	421
III. — General del volumen . . . . .	427



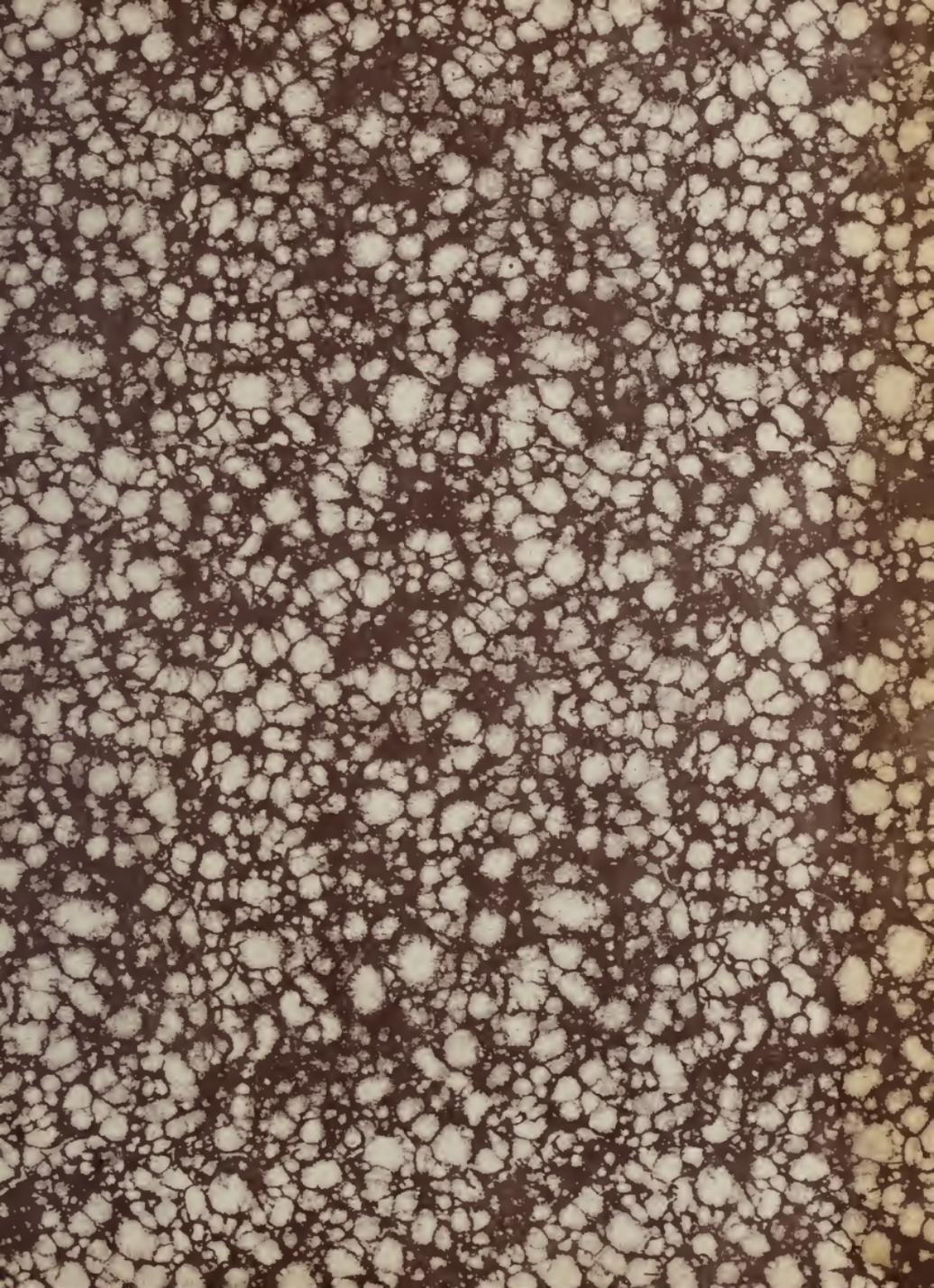












BS411 .S47 1955  
La escatologia individual

Princeton Theological Seminary-Speer Library



1 1012 00006 0642